Linde

Spinoza.

Seine Lehre

und

deren erste Nachwirkungen in Holland.

Eine philosophisch-historische Monographie

von

Dr. Antonius van der Linde

aus Harlem.

Göttingen,

Van den Hoeck und Ruprecht.

1862.

Οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τον πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

ΧΡΙΣΤΟΣ.

Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.

ʼΙΟΑΝΝΗΣ.

Ἐν Χριστῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

ΠΑΥΛΟΣ.

Herrn

Dr. phil. Heinrich von Stein

zu Göttingen

freundschaftlichst gewidmet.

Einleitung.

Baruch Despinosa oder Benedictus de Spinoza[1]) wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam

[1]) Philipson erzählt in seinem „Leben Benedikt's von Spinosa" daß er auf der königlichen Bibliothek zu Hannover das Originalmanuscript von Spinoza's Brief an Leibniz hat abschreiben dürfen und Spinoza diesen unterzeichnet hat: B. Despinosa. Es wäre demnach richtiger zu schreiben Spinosa statt Spinoza. Wir haben uns aber an den Gebrauch gehalten, weil Spinoza selbst auf die Rechtschreibung seines Namens keinen Werth gelegt zu haben scheint, denn die „Principia philosophiae Renati Descartes" erschienen im Jahr 1663, also unter seiner eigenen Aufsicht, mit dem Namen Benedictus de Spinoza. Ebenso schrieb auch schon sein Freund J. B. M. D. in seinem lateinischen Gedicht auf dieser Schrift den Namen des Autors mit *z* statt *s*. Diesem Beispiel folgten auch die Herausgeber der Opera posthuma. Die Vermuthung, daß Bayle diese Aenderung einführte, ist also unrichtig. Für die deutsche Sprache aber wäre es allerdings richtiger die ursprüngliche Orthographie, wie Coler sie gebraucht hat, beizubehalten, weil sie die richtige Aussprache involvirt.

auf dem Burgwall in der Nähe der portugiesischen Synagoge geboren. Seine Aeltern gehörten zu der portugiesischen Judengemeinde, welche aus den aus Spanien vertriebenen Juden entstanden war. Ueber seinen Jugendunterricht läßt sich nur mit Bestimmtheit sagen, daß er, außer dem rabbinischen Cursus, den er als Jude durchmachen mußte, sich auch in der lateinischen Sprache unterrichten ließ, was bei der damaligen Verbreitung dieser Sprache, selbst unter Laien, für einen lernbegierigen Knaben ganz natürlich war. Dieses Studium vervollkommnete er bei einem Arzt, Franz van den Ende, von dem erzählt wird, daß er seinen Zöglingen den Saamen des Atheismus einimpfte.

Es ist möglich daß er zum geistlichen Stande bestimmt war, denn er studirte einige Jahre die jüdische Theologie. Ein zeitgemäßes und eifriges Studium aber der herrschenden Philosophie des Cartesius entzweite ihn mit dem Rabbinismus, weil dieser in seinen späteren Entwicklungen vor der Kritik des Rationalismus nicht bestehen kann. Dieser innere Bruch führte ihn consequent zur Vernachlässigung des gesetzlichen Ceremoniells und zu Ansichten, die vom Standpunkte der Synagoge aus durchaus als häretisch erscheinen mußten. Hieraus entstanden disciplinarische Maaßregeln Seitens der Rabbiner, welche in der förmlichen Excommunication endeten. Dieses geschah im Jahre 1655. Es ist am Ende gleichgültig, welche Form und welches Stadium des Anathems bei dieser Excommunication angewendet ist, wie dieses ausführlich von Coler untersucht wird, denn auf das

Faktum der Ausschließung als solches kommt es hier bloß an. Es ist aber am wahrscheinlichsten, daß man regelmäßig die Stufen des נידוי (Niddui) und des וחרם (Cherem) bis zum großen Bann dritten Grades ושעתא (Schangatha) durchschritten. hat. Die Synagoge soll Spinoza ein Jahrgeld von tausend Gulden geboten haben, wenn er sie nur dann und wann besuchte. Spinoza wies dieses Ansinnen aber ab. Nach unserem Dafürhalten setzt dieses Anerbieten erstens eine Bedeutung von Spinoza's Persönlichkeit voraus, die sie damals noch nicht hatte und auch noch nicht haben konnte, und zweitens die Furcht, daß er zum Christenthum übergehen würde, welche Furcht aber ebensowenig denkbar ist, da Spinoza mit seinen Angriffen auf die Autorität der Propheten des alten Bundes zugleich auch seine Waffen schon gegen das Christenthum gewendet hatte. Spinoza scheint diesen Bestechungsversuch selbst erzählt zu haben, eine Mittheilung, die seinem einfachen Wirth gegenüber nicht frei von Prahlerei ist [1]. Sie gehört aber zu der ebenfalls ein wenig verdächtigen Geschichte des Mordversuchs, von welcher Zeit

---

[1]) C'est aussi ce que Spinosa lui-même a souvent affirmé au Sieur Van der Spyck son Hôte, aussi-bien qu'à d'autres, ajoûtant que les Rabins avoient fixé la Pension qu'ils lui destinoient à 1000 florins; mais il protestoit ensuite que quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres, ni fréquenté leurs Assemblées par un semblable motif; parce qu'il n'étoit pas hypocrite, et qu'il ne recherchoit que la vérité. Colerus, Vie de Spinosa. p. 17.

er den durchstochenen Rock zum Andenken aufbewahrte[1]). Wie konnte dieß in Amsterdam so in der Stille geschehen, ohne irgend welche Untersuchung? Jedenfalls scheint der Mörder nicht so ganz gefährlich gewesen zu sein.

Spinoza schrieb gegen seine Excommunication eine Apologie in spanischer Sprache, welche den Grund zu dem später herausgegebenen theologisch-politischen Traktat gegeben haben soll. Wenn man den polemischen Charakter, die gereizte Sprache gegen die Juden, die Anspielungen auf die Intoleranz in dieser Schrift in's Auge faßt, dann bekommt diese Hypothese große Wahrscheinlichkeit. Sie wird aber fast zur Gewißheit, wenn man in dem Traktat z. B. die folgenden Stellen des zwölften Capitels beachtet: „Wer die Bibel, wie sie ist, als einen Brief ansieht, den Gott den Menschen vom Himmel herab gesandt habe, wird ohne Zweifel schreien, daß ich eine Sünde an dem heiligen Geiste begangen hätte, indem ich behaupte, daß das Wort Gottes fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und

---

1) L'Hôte de Spinosa, aussi bien que sa femme, qui tous deux vivent encore, m'ont rapporté ce fait. Ils le tiennent de la bouche de Spinosa même, qui leur a souvent raconté qu'un soir sortant de la vielle Synagogue Portugaise, il vit quelqu'un auprès de lui le poignard à la main, ce qui l'ayant obligé à se tenir sur ses gardes et à s'écarter, il évita le coup qui porta seulement dans ses habits. Il gardoit encore alors le justaucorps percé du coup, en mémoire de cet événement. p. 19. Es läßt sich schwer einsehen wie hier der Fanatismus im Spiele sein konnte in einer Zeit, da Spinoza nach seiner eigenen Erzählung die Synagoge noch besuchte und sich also noch nicht als ein Abtrünniger geoffenbart hatte.

sich widersprechend sei, daß wir nur Bruchstücke davon haben, und daß die Urschrift des Bundes, den Gott mit den Juden geschlossen, verloren gegangen sei." Und: „Ich fürchte, daß man wohl gar anfangen wird Zeichen und Bilder d. h. Papier und Dinte als Gottes Wort anzubeten." Unzweideutig bezieht sich aber folgende Stelle auf Spinoza's Streit mit dem Judenthum. „Man beschuldige mich ferner nicht mehr der Gottlosigkeit, da ich nichts gegen das Wort Gottes gesagt und dasselbe nicht befleckt habe, sondern man kehre seinen Zorn, wenn er anders gerecht sein soll, gegen die Alten, deren Schlechtigkeit (malitia) die Bundeslade, den Tempel, das Gesetz und alles Heilige entweihet und der Corruption überliefert hat."

Wir ersehen aus dem Traktat zugleich, daß es sich in dem kirchlichen Proceß der Synagoge mit Spinoza um Lebensfragen handelte, weil seine Meinungen nicht bloß die Autorität der talmudistischen Tradition', sondern des ganzen mosaischen Gesetzes und israelitischen Prophetenthums erschütterten. Die Synagoge konnte diese Abweichungen, welche kein Geheimniß gewesen zu sein scheinen, unmöglich toleriren, und war darum von ihrem Standpunkte aus materiell und formell Spinoza gegenüber in ihrem Rechte. Denn jede kirchliche Gemeinschaft verzichtet auf das Recht ihrer Existenz, wenn sie Toleranz übt gegen die Leugnung der Principien worauf sie ruht.

Der exaltirte Spinozist Lukas erzählt, daß der jüdische Kirchenvorstand bei dem Magistrate in Amsterdam die Verweisung Spinoza's aus der Stadt beantragte, und

dieser, nach eingeholtem Gutachten der reformirten Geistlichkeit, auch wirklich beschloß ihn auf einige Monate aus der Stadt zu verbannen. Diese Mittheilung wird aber aus innerem Widerspruch zur Unwahrheit. Denn es ist gradezu eine Absurdität zu glauben, daß die Regierung einen rabbinistischen Streit außerhalb der christlichen Kirche, vor das Forum des reformirten Consistoriums gebracht haben würde. Der Magistrat konnte hier nur rein polizeiliche Gründe haben, und in dieser Hinsicht war er sich seiner Competenz ohne kirchliche Genehmigung ziemlich bewußt. Coler berichtet, daß Spinoza sich in Amsterdam nicht mehr sicher glaubte, weil der schon erwähnte Mordversuch an ihm verübt worden war, was sich viel besser begreifen läßt.

Spinoza lebte nun in stiller Absonderung abwechselnd in Ouwerkerke bei Amsterdam, in Rhynsburg (ausgespr. Reinsburg), in der Nähe von Leyden (von 1660 bis 1664), in Voorburg beim Haag (von 1664 bis 1670), und endlich bis zu seinem Tode im Haag selbst, zuerst bei einer Wittwe van Velden auf dem Veerkay, und später, zur Beschränkung seiner Ausgaben, bei dem Maler Heinrich van der Spyck, dem Colerus nachher seine genauen Mittheilungen über das Leben Spinoza's verdankte. In dieser Absonderung ernährte Spinoza sich vom Schleifen optischer Gläser, was Hegel zu der Bemerkung veranlaßt: „Es ist nicht zufällig, daß das Licht Spinoza beschäftigt; denn es ist in der Materie die absolute Identität selbst, welche die Grundlage der orientalischen Anschauung bildet.“ Ferner bezog er eine lebenslängliche Pension von

800 Gulden, die er von seinem Freunde Simon de Vries bekommen hatte. Dieser wollte ihn zu seinem Universalerben einsetzen, was Spinoza aber ausschlug, weil de Vries einen Bruder in Schiedam hatte. De Vries vermachte ihm aber testamentarisch ein Jahrgeld von 500 Gulden, welches Spinoza auf 300 Gulden reduzirte. Eben so verweigerte er einmal in Gegenwart seines Wirthes ein Geschenk von 2000 Gulden, „weil er es nicht nöthig hätte und er, wie die Natur, mit Wenigem zufrieden sei“.

In der größten Mäßigkeit lebte Spinoza unverheirathet und widmete sich in den von der Arbeit erübrigten Stunden dem Studium der Philosophie, der Physik und der Optik.

Eine frühere Liebe zur Tochter des schon genannten Dr. van den Ende, die in der Abwesenheit des Vaters den Jünglingen öfter Unterricht gab, hatte für ihn kein gewünschtes Resultat, denn ein junger Hamburger, Namens Kerkering, bekam die Hand der Geliebten. Die Biographen Spinoza's zeigen sich über diesen Umstand, den Auerbach zum Roman ausgearbeitet hat, ein wenig verstimmt gegen Fräulein van den Ende. Und selbst der ehrliche Coler stellt es so dar, als ob Kerkering seinen Vorzug einer Perlschnur „de la valeur de deux ou trois cens pistoles“, womit er die Braut beschenkte, zu verdanken hatte. Es gehört aber unseres Erachtens nicht viel Ritterlichkeit dazu sie zu vertheidigen, wenn man bedenkt daß sie dem Heirathsversprechen erst nachkam, nachdem Kerkering die lutherische Confession verlassen und zum

Katholicismus übergetreten war. Dieser Umstand zeigt deutlich, daß sie in religiöser Hinsicht dem Indifferentismus wenigstens nicht hold war, und wie konnte sie mit solcher Gesinnung den excommunicirten Juden, — der niemals zum Christenthum übertrat und nach seinem Standpunkte auch nie übertreten konnte, — heirathen? Es ist in der That nichts, was nicht aus dieser Liebschaft, wovon wir übrigens herzlich wenig wissen, schon gemacht worden wäre. Der Jude Philipson deducirte daraus mit beispiellosem Tiefsinn den ganzen Spinozismus. „Es bleibt immer sehr wahrscheinlich", sagt er (S. 13), „daß die Idee, der Jude will eine Christin heirathen, eine besondere Wirkung auf Spinoza machte. Er war nicht leichtsinnig und mußte also auf die ernstliche Untersuchung gerathen, ob diese Freiheit sich mit seinem religiösen Systeme vereinigen lasse, oder ob er auf eins von beiden Verzicht thun müsse. Vermuthlich fing er also bey dieser Gelegenheit zuerst an über Judenthum, Christenthum und Religion überhaupt nachzudenken; ward dann auf fernere Spekulationen über Gott, Universum, Moralität u. s. w. geleitet, ging, sich selbst und seinem Nachdenken allein überlassen, vielleicht den ganzen Kreisgang, vom abergläubischen Theologen bis zum Atheisten, durch, kam von diesem Extreme wieder bis zur Kabbala zurück, von dieser auf sein System, und gelangte also endlich durch Liebe zu einer ganz eigenen Philosophie!" Man sieht wie thöricht die weitschweifigen Untersuchungen nach dem Zusammenhang der spinozistischen Philosophie mit dem Cartesianismus oder

mit der Kabbala sind, denn die Kerkeringsche Perlschnur „de la valeur de deux ou trois cens pistoles“ hat die Geschichte bewirkt. „Dem sey indessen wie ihm wolle“, sagt Philipson, und darum untersuchen wir denn auch nicht weiter, ob der moderne Pantheismus entstanden ist aus dem Korbe des Fräulein van den Ende.

Unter den durchreisenden Fremden, die den stillen Gang seines wissenschaftlichen Tagewerks unterbrachen und durch seinen Ruf herbeigezogen waren, befand sich gelegentlich Leibniz, der ein kurzes Zusammentreffen mit ihm hatte als er von den Höfen zu Paris und London nach Deutschland zurückkehrte. Und wie die Lebenskreise dieser beiden Philosophen sich hier einmal berühren, so bilden sie einen höchst bezeichnenden Gegensatz zu einander: das vielbewegte, in diplomatischen Aufträgen der allerwichtigsten und weitaussehendsten Art beschäftigte, mit den Großen dieser Welt vertraute und äußerlich glänzende Leben von Leibniz gegen das unscheinbare Dasein des Spinoza. Nur vorübergehend konnte die Vielgeschäftigkeit des Einen eine kurze Unterbrechung in dem gleichförmigen Leben des Andern veranlassen, und wir finden auch nicht, daß die beiden Philosophen ein persönliches Interesse für einander gewonnen hätten.

Wir übergehen die wenig interessanten Kleinigkeiten die durchaus keinen Reiz besitzen, welche die Biographen sich aber stets aus Spinoza's Leben nacherzählen, weil es so überaus arm an Ereignissen ist. Denn es ist uns Allen am Ende doch gleichgültig, wieviel Spinoza's Milch und Suppe und Bier gekostet haben, was mit

gewissenhafter Genauigkeit schon an vielen Stellen specificirt ist. Daß ein fast immer auf seinem Zimmer sitzender unverheiratheter Philosoph, der ohnedem seit den Jünglingsjahren an der Schwindsucht leidet, keine große Ausgaben macht, ist eigentlich ganz natürlich. Nicht so ganz natürlich aber ist Hegel's Constructionswitz über diese Schwindsucht, „daß sie übereinstimmend war mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der Einen Substanz verschwindet"

Zu seinen Erholungen gehörte das Portraitzeichnen oder das Beobachten von Spinnen, die er zusammen kämpfen oder kleine Insekten tödten ließ, woran er sich oft so sehr ergötzte, daß er dabei laut auflachte. Hamann bemerkt darüber in seiner ihm eigenthümlichen Weise: „Er war unbehutsam in seinen Zeitverkürzungen und hielt sich zu viel bei Spinneweben auf; dieser Geschmack verräth sich in seiner Denkungsart, die nur klein Ungeziefer verwickeln kann." Und: „Spinnen und ihrem Bewunderer Spinoza ist die geometrische Bauart natürlich." [1])

Nach seiner politischen Gesinnung gehörte Spinoza zu der in Unterscheidung von den Anhängern des Hauses der Oranier sogenannten Staatspartei. Diese Partei repräsentirte das Princip der Staatsallmacht, während die sogenannten Orangisten für die Autonomie von Staat und Kirche kämpften. Als Opfer dieser Parteiung, die endlich

---

[1]) Hamann's Schriften. Herausgegeben von Fr. Roth. I. S. 438.

die mächtige Republik im Bunde mit dem engherzigen Geiste des Mercantilismus zu Grunde gerichtet hat, war im Jahre 1619 Oldenbarneveld gefallen. Es ist aber eine historische Ketzerei, wenn man dieses allerdings traurige Ereigniß nicht an der concreten Gestaltung seiner eigenen Zeit sondern an den abstrakten Theorien unseres Jahrhunderts messen will. In der Jetztzeit wäre der Rathspensionar mit einem Jahrgeld und einem Ritterkreuz in den Ruhestand versetzt; im siebzehnten Jahrhundert aber waren die Gegensätze noch nicht zur spekulativen Mosaik geworden, sondern bewegten sich in dem furchtbaren, heiligen Ernste der charakterfesten Ueberzeugung.

Auf dieses Faktum, von Auerbach ohne Sachkenntniß ein Justizmord genannt, und auf die Verbannung von Hugo Grotius spielt Spinoza sehr deutlich an, wenn er am Ende des theologisch-politischen Traktats schreibt, und dabei zugleich die Partei der remonstrantisch-republikanischen Fraktion ergreift: „Welches Uebel kann für einen Staat größer sein, als wenn man rechtschaffene Männer, weil sie anders denken und nicht heucheln können, als Gottlose des Landes verweist? Was kann verderblicher sein, als wenn Männer nicht wegen eines Verbrechens, sondern weil sie freien Geistes sind, für Feinde gehalten und zum Tode geführt werden und das Schaffot, das Schreckbild der Schlechten, zur schönsten Schaubühne wird, um das höchste Beispiel der Duldung und Tugend zur Schau zu stellen? Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, fürchtet nicht den Tod, wie ein Verbrecher und bittet nicht um Erlassung der Todesstrafe [was Oldenbarneveld nämlich

dem Statthalter Prinz Moritz gegenüber nicht thun wollte], da sein Geist von keiner Reue über eine schändliche That beklommen ist, sondern er es im Gegentheil für ehrenvoll hält für die gute Sache [welche?] zu sterben, und ruhmvoll für die Freiheit [zu welcher Freiheit z. B. die Knechtung der Kirche, d. h. die Unterdrückung des Höchsten gehörte]. Was für ein Beispiel kann man also wohl durch den Tod solcher Männer geben, dessen Grund die Ungebildeten und Geistesschwachen nicht kennen (?) und welchen die Aufrührer [die Geistlichen] hassen und die Rechtschaffenen [die Freidenker] lieben. In der That kann Niemand daran ein anderes Beispiel nehmen, als um es nachzuahmen oder mindestens zu heucheln."

Auch die Brüder de Witt fielen als Opfer dieser Richtung, als im J. 1672 das Vaterland von dem schweren Drangsal eines unglücklichen Kriegs heimgesucht wurde. Das Fehlerhafte lag hier nur in der Form, weil die Exclusionsakte gegen das Haus Oranien, England und dem eignen Nepotismus zu Liebe, ein Verbrechen war an den Principien und an dem Hause, wodurch Holland im früheren Freiheitskriege zum Siege verholfen war. In diese Zeit nun, in diese äußerste Noth, mitten in diese gerechte Aufregung der Gemüther, fällt eine Episode in Spinoza's Leben, womit seine Biographen großthun, die uns aber in ihrem Entstehen viel eher zuwider ist, als daß sie uns zur Bewunderung stimmt.

Nach Coler's Erzählung nämlich bat der Oberstlieutenant eines in französischem Dienst stehenden Schweizer-Regiments, Stoupe, im J. 1673 von Utrecht aus, das

von den Franzosen besetzt war, den Spinoza herüberzukommen um dem Prinzen von Condé zu begegnen. Er schrieb ihm, daß seine Durchlaucht ihn zu sehen wünsche und daß es sehr leicht sein würde eine Pension für Spinoza zu erlangen, wenn er nur einfach eins seiner Werke dem Könige dediciren wolle. Das Einladungsschreiben war zugleich von einem Freipasse begleitet. Spinoza ging auch wirklich nach Utrecht, aber er soll, nach der Mittheilung die Coler von Spinoza's Wirth bekam, den Prinzen von Condé schon abgereist gefunden haben. Die Aufforderung Stoupe's in Betreff der Dedication eines Buches wies er höflich ab. Das aufgeregte Volk im Haag aber sah in Spinoza einen Spion, den man unschädlich machen müsse. Van der Spyck gerieth natürlich, schon aus der Erinnerung der im Haag geschehenen Ermordung der Brüder de Witt, in Angst. Spinoza aber sprach zu ihm: „Fürchten Sie meinethalben nicht, es ist mir leicht mich zu rechtfertigen; Leute genug und von den ersten des Landes wissen wohl was mich bewog diese Reise zu machen. Wie dem aber auch sei, sobald das Volk den geringsten Lärm vor Ihrem Hause macht, so werde ich hinaus und geradezu unter sie treten, und sollten sie auch ebenso mit mir verfahren, wie mit den unglücklichen Herren de Witt. Ich bin ein guter Republikaner und beabsichtige nie etwas Anderes als den Ruhm und das Heil des Staats." Es kam aber nicht zur Bethätigung dieser Kühnheit und so hat damit diese Geschichte ein Ende gehabt. Des Maizeaux erkundigte sich über Spinoza's Aufenthalt in Utrecht bei Morelli und erfuhr von diesem, daß er

von Spinoza selbst mehr als Einmal gehört habe, daß der Prinz von Condé ihn zu Utrecht gesprochen und zu bewegen gesucht habe nach Paris zu kommen. Spinoza lehnte aber diese Aufforderung ab weil er fürchtete nicht sicher sein zu können vor dem Eifer einiger Leute, weil sein Name durch den Tractatus theologico-politicus bereits sehr berüchtigt sei. Er wäre aber bereit dem Prinzen „zu der Armee zu folgen." Von Buissiere, einem berühmten Wundarzt in London, der damals zu Utrecht bei der Armee stand, vernahm des Maizeaux ebenfalls, daß er Spinoza oft in dem Cabinet des Prinzen gesehen habe. Diese Mittheilungen von Augenzeugen lassen sich mit der Erzählung Coler's nur in Uebereinstimmung bringen durch die Annahme, daß Spinoza seinem Wirth keinen weiteren Aufschluß habe geben wollen und ihm darum einfach sagte, er habe den Prinzen nicht mehr in Utrecht angetroffen. Was ist nun aber von diesem Vorfall zu denken bei dem sonst so furchtsamen Charakter des Spinoza, der sonst alle angebotene Unterstützung ausschlägt; der nur für die Philosophie leben will; der in fast jedem Briefe klagt über Zeitverlust, trotzdem sein Briefwechsel eigentlich wenig ausgedehnt war; der schüchtern in seine Einsamkeit sich stets zurückzieht? Er kannte den Zustand des Landes, die Stimmung des Volkes, hatte keinen politischen Charakter, war keine angesehene Person, von der man Einfluß zur Rettung hoffen konnte, — in der That, er mußte durch den Besuch des Feindes, der Elend und Drangsal über das Vaterland brachte, in Verdacht gerathen. Und diese zweideutige

Haltung wird uns nicht zur Großthat aus den wenigen Phrasen, die er zur Beruhigung seines Wirths sprach, denn dazu bedarf es keines besonderen Heroismus.

Im Februar 1673 empfing Spinoza von dem Heidelberger Professor der Theologie, Fabritius, ein Schreiben, worin ihm Namens Karl Ludwigs, Kurfürsten von der Pfalz, die Professur der Philosophie an der Universität Heidelberg angeboten wurde. Der Brief enthielt aber die Clausel: „Sie werden die ausgedehnteste Freiheit zu philosophiren haben, und der Fürst hegt die Ueberzeugung daß Sie diese nicht zum Umsturz der öffentlich feststehenden Religion mißbrauchen werden." Spinoza folgte diesem Rufe nicht und sagte in seiner Antwort sehr bezeichnend: „Ich bedenke erstlich, daß ich von der Fortbildung der Philosophie zurücktrete, wenn ich mich dem Unterrichte der Jugend widmen wollte. Zweitens bedenke ich, daß ich nicht weiß innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten sein muß, damit ich nicht die öffentlich feststehende Religion umstürzen zu wollen scheine; da die Schismas nicht sowohl aus innigem Religionseifer, als aus dem verschiedenen Affekte der Menschen und aus dem Eifer zu widersprechen entstehen, wonach man Alles, obgleich es recht gesagt war, zu verkehren und zu verdammen gewohnt ist. Da ich dieses in meinem privaten und einsamen Leben schon erfahren habe, um wie viel mehr wird das zu befürchten sein, wenn ich dieses öffentliche Amt angetreten haben werde. Sie sehen also, daß ich nicht in der Erwartung eines besseren äußeren Schicksals

stehe, sondern in der Liebe zur Ruhe, die ich noch auf die Weise bewahren zu können glaube, wenn ich mich der öffentlichen Vorlesungen enthalte.“ Chevreau, ein englischer Aesthetiker und Poet, der den Kurfürsten auf Spinoza aufmerksam machte, vermuthete nach Briefen aus dem Haag und aus Amsterdam, daß die Bedingung „nicht zu dogmatisiren“ Spinoza furchtsam gemacht habe.

So lebte Spinoza ausschließlich für die Ausarbeitung seiner Gedanken, bis er in Folge der Auszehrung schon am 21. Februar 1677 in Gegenwart seines Freundes Dr. Ludwig Meyer aus Amsterdam starb. Er wurde den 25. Februar in der neuen Kirche auf dem Spuy (ausgespr. Speu) begraben.

Bei seinen Lebzeiten waren von seinen Schriften nur erschienen: die Principien der cartesianischen Philosophie und der theologisch-politische Traktat; die ersteren mit seinem Namen, der letztere aber anonym. Nach seinem Tode erschienen die hinterlassenen Schriften, nur versehen mit den Initialen seines Namens, obgleich er ausdrücklich gewünscht hatte, daß dieser ganz verschwiegen werden sollte.

Wir haben aber in der Darstellung des Spinozismus nicht bloß die hinterlassenen Schriften, welche Spinoza's Hauptwerk, die Ethik, enthalten, zu Grunde gelegt, sondern auch den theologisch-politischen Traktat als bleibenden Ausdruck seiner Meinungen und nicht bloß als einen überwundenen Durchgangspunkt seiner Spekulation betrachtet. Denn ungefähr ein Decennium vor der Herausgabe des Traktats sehen wir ihn schon die Hauptgedanken seines Systems, ja die wörtlichen Definitionen seiner Ethik

an Oldenburg mittheilen, und im neunzehnten Briefe berichtet er nach Amsterdam gereist zu sein um die Ethik dem Drucke zu übergeben, wünscht aber zugleich zu erfahren welche Stellen des Traktats den Gelehrten einen Anstoß verursachten, damit er die darüber gefaßten Vorurtheile wo möglich aufheben könne. Als nun Oldenburg auf den Stein des Anstoßes hinweist sagt Spinoza, daß er eben die wesentlichste Grundlage von dem sei, was in der Ethik enthalten ist. Er bekannte sich also bis zu seinem Ende zu beiden Schriften zugleich, und so bleiben denn auch die Consequenzen unvermittelt stehen, welche sich aus einem Vergleich beider Werke ergeben.

Aus den Principien der Philosophie des Cartesius haben wir aber absichtlich nicht citirt, weil wir in dieser Schrift nicht auf spinozistischem Boden stehen. Spinoza erzählt selbst im Briefe an Oldenburg die Veranlassung zur Veröffentlichung dieses Büchleins: „Letzten April [es war im Jahr 1663] reiste ich nach Amsterdam. Dort ersuchten mich einige Freunde, ihnen die Abschrift eines gewissen Werkchens zu geben, das den zweiten Theil der cartesianischen Principien in geometrischer Methode enthält, sowie eine kurze Darstellung der vorzüglichsten Grundsätze der Metaphysik, welche Arbeiten ich früher einem jungen Manne diktirte, den ich nicht Lust hatte, unverholen mit meinen Ansichten bekannt zu machen. Dann ersuchten sie mich sobald als möglich auch den ersten Theil in derselben Methode zu bearbeiten. Dem Wunsche meiner Freunde gemäß machte ich mich sofort an diese Ausarbeitung, brachte sie in zwei Wochen fertig,

und übermachte sie meinen Freunden. Ihre Bitte ging alsdann dahin, dieses veröffentlichen zu dürfen, worein ich auch gerne willigte unter der Bedingung, daß einer von ihnen in meiner Gegenwart den Styl etwas feilte und eine Vorrede beifügte als Wink für die Leser, daß keineswegs alles in der Schrift Enthaltene als meine Ansicht zu betrachten sei, da ich, wie aus mehreren Beispielen erhellt, öfters grade das Gegentheil behauptete)." In einem früheren Briefe schon ist Spinoza's Urtheil über Cartesius enthalten, wo er ihn zugleich mit Baco auf eine Weise beurtheilt, die seine ganze Lossagung vom Cartesianismus bekundet. Er sagt von den Fehlern der genannten Philosophen: Primus et maximus est, quod tam longe a cognitione primae causae et originis omnium rerum aberrarint; secundus, quod veram naturam humanae mentis non cognoverint; tertius, quod veram causam erroris nunquam assecuti sint [1]). Wo solche Irrthümer dem Cartesianismus zugeschrieben werden, wundern wir uns nicht daß seine Anhänger einmal „stolidi Cartesiani" sind und daß Spinoza kein Bedenken trägt zu schreiben: non dubitavi affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda [2]). Wir handeln also im Sinne Spinoza's selbst wenn wir jede Beweisführung aus der genannten Schrift unterlassen und nicht auf die cartesianischen Principien zurückgehen, wie er es auch selbst später nicht

---

1) Epist. II. p. 146. 2) Epist. LXX. p. 335.

mehr that, denn er schrieb im Jahre 1665 an van Blyenbergh: De opere super Cartesium nec cogitavi, nec ulteriorem eius gessi curam, postquam sermone Belgico prodiit; et quidem non sine ratione [1]).

Wir sind in unseren Angaben der Hauptbegebenheiten in Spinoza's Leben fast ausschließlich Colerus gefolgt, weil wir ihn für dessen glaubwürdigsten Biographen halten. Lukas, und nach ihm Boullainvilliers, führt einen zu gehässigen Ton in seiner Apologie und erzählt soviel innere Widersprüche, daß uns seine Autorität nicht gelten kann. Spinoza kann durch diese Ausscheidung nur gewinnen, denn das wahrhaft Große nur an seiner unlauteren Leidenschaft messend, erzählt Lukas z. B. daß Spinoza seinem früheren Lehrer, dem berühmten Rabbi Saul Levi Morteira, der sich selbst zum Präsidenten improvisirt hatte, auf die Drohung mit der Excommunication antwortete: „Er kenne das Gewicht einer solchen Drohung wohl, und um ihm Ersatz zu geben für die Mühe die er angewendet habe um ihn das Hebräische zu lehren, wollte er ihn gut in der Art zu excommuniciren unterrichten.“ Eine solche als „Kühnheit und Unerschrockenheit“ bezeichnete Frechheit wollen wir aber Spinoza nicht verdenken, und die Erzählung lieber auf Rechnung des verstimmten Apologeten setzen.

Ebenso ist Kortholt zu parteiisch gegen Spinoza. Bayle hat durch seine häufigen Umänderungen den Glauben an seine Zuverlässigkeit selbst erschüttert. Coler dage-

---

1) Epist. XXXIV. p. 248.

gen, obgleich er als Diener des Evangeliums den Spinozismus entschieden verwirft und bekämpft, hat doch für die persönlichen Tugenden seines Urhebers ein so offenes Auge, erzählt mit einer solchen Unparteilichkeit, forscht selbst nach Kleinigkeiten mit einer Liebe, daß wir in ihm den würdigsten Biographen sehen, dem es um die lautere Wahrheit zu thun war. Es ist Zeit, daß Coler mehr Gerechtigkeit widerfährt und er besser geschätzt wird, als bisher. Als Fanatiker verschrieen, weil er trotz Spinoza's persönlichen Eigenschaften den Ueberzeugungsmuth hatte, dessen Lehre zu widersprechen und zu viel Pflichtgefühl um das, was er für verderblich hielt, auch nicht beim rechten Namen zu nennen, — hat man von Coler durch die herkömmliche Kraftsprache einiger Repräsentanten einer would-be-Toleranz eine Vorstellung bekommen, die nur durch die Lesung seiner Schrift zerstört werden kann. Bei dieser Lektüre aber wird man nicht getroffen werden von seiner Strenge, dagegen über seine Milde sich verwundern. Diese Milde ist selbst so auffallend, daß Auerbach sie nur aus der Vermuthung zu erklären weiß „daß Colerus, trotz seiner heftigen Invectiven gegen Spinoza [seine Invectiven betreffen aber nicht Spinoza, sondern dessen Pantheismus], doch ein Anhänger desselben gewesen ist!" Dieser völlig unbegründete Verdacht des Kryptospinozismus aber, der Coler zum perfiden Heuchler erniedrigen würde, ist rein aus der Luft gegriffen und entbehrt auch des leisesten Schattens des Beweises. Er zeigt nur, daß wahre Unparteilichkeit bei Auerbach zu den Undenkbarkeiten zu gehören scheint;

„denn“, fährt er fort, „ist dieß nicht der Fall, so ist die Naivetät (?) zu bewundern mit der Coler, der eine Gegenschrift schreiben wollte, die herrlichste Apologie liefert“ (I. S. V). Statt also dem ehrlichen Coler Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, giebt es kein Drittes zwischen Heuchelei, und zwar zwischen der schändlichsten Heuchelei und — Naivetät, die hier doch wohl ein Euphemismus sein wird für Dummheit. Wenigstens hat für uns das Lob, das Gegentheil von dem zu verrichten, was man zu verrichten vor hat, einen fremden Beigeschmack. Aber ohnedem ist es nicht wahr: Colerus wollte „von dem bekannten Philosophen Spinoza ein Leben schreiben, aus dessen Schriften und aus Zeugnissen glaubwürdiger Personen“. Und diese sich selbst gestellte Aufgabe hat er gewissenhaft erfüllt.

Man könnte das Leben Spinoza's ein Holländisches Stillleben nennen, wie die Maler dieses Volkes es uns in ihren Bildern vor Augen gestellt haben. Es gleicht jenen wehmüthigen Landschaften von Ruysdael, denen man kaum nahe zu treten wagt, ohne zu befürchten, daß man die stille Einsamkeit derselben stört, und in deren Anblick man sich nicht vertiefen kann, ohne von einer innerlichen Wehmuth überfallen zu werden. Auch das Leben Spinoza's erweckt ein ähnliches Gefühl der Wehmuth in jedem wahrhaft ernsten Betrachter. Der Grundton dieses Lebens ist doch der einer unaufgelösten Schwermuth, einer nicht zur Heilung gelangten Zerrissenheit. Die Dinge dieser Welt spiegeln sich scharf und klar in diesem verständigen Denker ab, aber es fehlt so durchaus jeder helle

Sonnenstrahl von oben. Sie stehen ganz in ihrem eignen schwachen Lichte da, und können daher nicht anders als matt, farb- und freudlos erscheinen. Es fehlt ihnen die Wärme, die unser Herz zu ergreifen vermöchte: es fehlt ihnen die einzige Wahrheit die unser Herz für sich gewinnen darf. Wir können nicht umhin Mitleid zu empfinden mit der Einsamkeit des Verstoßenen, aber unser Mitleid darf nicht die Schärfe des berechtigten Tadels abstumpfen. Denn der Verstoßene hat sich selbst verstoßen, er hat sich selbst in das Elend der Entfremdung gebracht, er hat nicht gewollt so oft ihn auch ein Klang aus dem Vaterhause rief.

Man hat es geliebt dieses Leben aus seiner Verborgenheit hervorzuziehen, mit den übertriebensten Lobsprüchen bis zur Heiligsprechung zu überhäufen, und so zu sagen an den panegyrischen Pranger zu stellen. Was Lessing sagte von seinem System: es gebe keine andere Philosophie als die des Spinoza; wie Lichtenberg schwärmte: „der Spinozismus ist der größte Gedanke, der je in eines Menschen Kopf aufgestiegen ist"; — so hat man auch Spinoza's persönliches Leben zu einem Typus und Idealbilde des philosophischen Lebens, ja jedes menschlichen Lebens überhaupt, zu erheben gesucht. Solche superlativische Lobeserhebungen aber, sofern sie etwas mehr bedeuten sollen als oratorischen Schmuck des Styls, — wie sie uns dieses z. B. zu sein scheinen bei Kuno Fischer, — fordern mit Nothwendigkeit bei jedem objektiven Beurtheiler den schärfsten Gegensatz heraus. Ja wo sie zur ungesunden Schwulst, zum sinnlosen Gerede werden, in dem die Worte

ihre Bedeutung ganz zu verlieren scheinen, wie dieß u. A. der Fall ist in Auerbach's Biographie, da erregen sie am Ende ein Gefühl des Ekels. Wir preisen es als Ehrlichkeit an Spinoza daß er sich nicht hat taufen lassen, denn seine Taufe wäre nur ein Spiel mit dem Heiligen gewesen, aber was berechtigt nun andererseits ihn so darzustellen, als wäre sein ganzes Leben ein ununterbrochenes Martyrium gewesen? So lange man ohne Quellenkenntniß von diesem mit rührendem Pathos verkündigten Leiden, von den Verfolgungen der Unduldsamkeit, des Aberglaubens liest, erwartet man ein Leben, worin der Philosoph kaum zu Athem kommen konnte durch die Hetzereien des Fanatismus. Statt dessen entdeckt man aber, daß er sich der Protection der einflußreichsten Staatsmänner zu erfreuen hatte, daß er ohne Hinderniß leben konnte mitten in einem Lande, dessen Religion er untergrub und zu dessen unpopulärster politischer Partei er gehörte. Oder war es eine Sünde an Spinoza, daß sein Tractat, der die ganze Theologie in die Schranken forderte, Widerspruch und selbst lebendigen Widerspruch erfuhr? Spinoza wünschte seinen Grundsatz: „es sei einem Jeden gestattet zu denken, was er will und zu sagen, was er denkt", doch wohl nicht für sich allein in Anwendung gebracht zu sehen? Wurden selbst die „Pfaffen" von Spinoza's Freunde Stoupe nicht bespöttelt weil sie den Tractatus nicht kräftig genug widerlegten? Daß in dem Tone oft gefehlt wurde, wer will es leugnen, — aber wenn man Spinoza's vornehme Verachtung seiner Gegner betrachtet und seine Verbitterung sieht gegen den Aberglauben, einen sehr dehnbaren Begriff im Kampfe

gegen Offenbarung und Kirche, dann findet auch bei ihm das Wort seine Anwendung: „Ein Mensch von gleicher Bewegung", und können die Vertheidiger der kirchlichen Heilsgüter sich die Schmach gefallen lassen, womit sie gewöhnlich, wie z. B. von Auerbach, überschüttet werden: „Die Theologen führten den Kampf mit all der ihnen eigenen bitteren Aufregung. Atheismus, die alte Waffe, die die grämlichen Herren von ihren Thronen herab in tödtlicher Absicht nach den neuen Ideen schleudern, die auserkoren sind nach ihnen den Thron zu besteigen, Atheismus! erklang es von allen Seiten, und Verfolgungen aller Art wurden auf das Haupt des Urhebers herabbeschworen. Spinoza hatte es vorausgesehen, daß man in der Unmacht einer gegnerischen Beweisführung schnell bereit sein würde, ihn mit dieser vergifteten Waffe anzugreifen; er konnte also mit ruhigem Gemüthe diesem Verfahren zusehen, sich der tiefsten und reinsten Verehrung Gottes in der Wahrheit bewußt." (S. LXIX.) Während dieser „Verfolgungen aller Art" bereitete Spinoza im Haag, in der Residenz, ruhig seine optischen Gläser, ging wohin er wollte, bis „Mitten in der Darstellung der Consequenzen einer Demokratie sein heiliger Geist wieder aufgenommen ward in den Allgeist"! (S. CXV.) Und die „grämlichen Herren Theologen", wenn sie anders Etwas von ihrem Fache verstanden, könnten sich eben so ruhig verhalten in Betreff der Thronbesteigung der neuen Ideen bei der Verheißung der Kirche: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Wir gestehen nicht begeistert werden zu können für die prosaische Alltäglichkeit dieses „Denkerlebens", mit seiner affektlosen Ruhe, die über Allem ausgebreitet liegt, was Spinoza thut und leidet, was er sagt und denkt. Wir können uns des Eindrucks einer gewissen Apathie nicht erwehren, zu deren psychologischer Erklärung vielleicht sein körperliches Leiden nicht außer Betracht bleiben darf. Die Auszehrung hat wenigstens an gewissen Arten der Weltverleugnung oft einen beträchtlichen Antheil. Man hat Spinoza nie, sagt Colerus von ihm, weder sehr traurig noch sehr freudig gesehen, und falls ihn eine Widerwärtigkeit betraf, schämte er sich, so oft er durch Worte oder Zeichen verrathen hatte, daß das innere Gleichgewicht seiner Seele zerstört sei. — Wir werden hier unwillkührlich erinnert an den Ausruf Rousseau's, wenn er das ruhige Sterben eines Sokrates mit den Thränen und Aengsten Christi vergleicht: „Wenn das Sterben Sokrates das Sterben ist eines Weisen, so ist das Sterben Jesu das Sterben von einem Gott!"

Es fehlte Spinoza der volle Muth des Philosophen für seine Ueberzeugung einzustehen. Er strebte auch nicht in berechtigter Weise darnach dasjenige, was er mit mathematischer Evidenz erkannt zu haben glaubte, auch unter den Menschen zur Anerkennung zu bringen. Wie kann es der Wahrheit darauf ankommen, so urtheilte er, ob sie heute oder morgen gewußt wird. Und freilich, der mathematischen Wahrheit kommt Nichts darauf an, aber es kommt den Menschen darauf an sie zu lernen.

Es kann darnach einer unbefangenen Beurtheilung nicht entgehen, daß Mattherzigkeit und Kleinmuth, Aengstlichkeit vor den durch das religiöse Leben herbeigeführten Conflikten unserer menschlichen Existenz, daß eine Resignation, die nicht die frische Farbe, weder der natürlichen noch auch der höchsten Gesundheit trägt, ihren mitbestimmenden Einfluß ausgeübt haben auf die ganze Lebensart des Spinoza.

Die Lösung aller Probleme, auch der höchsten Probleme der Philosophie, liegt für uns im Christenthume, weil wir in ihm nur die Antwort finden auf die Räthsel unserer Existenz, und weil alles Sinnen und Forschen in seiner wahren Bedeutung immer das einfach tiefe Bekenntniß des berühmten Kirchenvaters ist: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.

Darum haben wir auch kein Hehl gemacht aus unserer Abweichung vom Spinozismus, aber doch in der Darstellung und Beurtheilung des Systems uns einer zwar nicht „voraussetzungslosen" aber wissenschaftlichen Objektivität befleißigt. Die Kritik der geometrischen Methoden verdanken wir hauptsächlich der Anregung des hiesigen Docenten der Philosophie, Herrn Dr. von Stein und der Liberalität mit welcher er uns die Resultate seines eigenen Forschens mittheilte, wofür wir ihm hier öffentlich unsern aufrichtigen Dank auszusprechen wünschen.

In der Angabe der Literatur des Spinozismus haben wir nach Vollständigkeit gestrebt. Wir brauchen wohl nicht ausdrücklich zu erwähnen daß wir mit den Citaten nicht unsere Beipflichtung der angeführten sich oft schnur=

stracks widersprechenden Urtheile der Autoren constatiren, sondern nur einfach einzelne Stellen hervorgehoben haben, welche uns charakteristisch den Standpunkt des citirten Schriftstellers darzulegen schienen.

Wir blieben etwas ausführlicher beim theologisch-politischen Traktat stehen, dieser merkwürdigen Schrift die im Keime die ganze negative Entwicklung der modernen Theologie schon enthält. Die Verflachung der Offenbarungsbegriffe, die Auflösung des Wunders, die Abstumpfung des Sündenbewußtseins, die bequeme Accommodationstheorie, die naturalistische und doch wiederum spiritualisirende Exegese, die Verkehrung der Kritik in eine bloß äußere Geschichte der Bibel, — sie sind elementarisch schon alle enthalten in diesem Traktat, und oft wird man bei seinem Studium erinnert an das Wort: „Nichts Neues unter der Sonne".

In den spinozistischen Erscheinungen welche wir in dem Gebiete der Theologie beschrieben haben, wird man zwar die wissenschaftliche Terminologie der späteren Zeit vermissen, aber die Principien sind dieselben und zeigen schon in Anticipation die Consequenzen welche der Spinozismus als Theologie für Christenthum und Kirche haben muß. Wir erblicken in der modernen Theologie nur die Prachtausgabe des schon populär entwickelten Inhaltes der unmittelbaren Erben eines Systemes, das da nicht fremd bleiben konnte, wo noch das ganze Volk, aus ganz anderen Interessen, als den bloß materiellen, eine sehr theologisirende Richtung hatte.

Göttingen, December 1861.

Inhalt.

Gott und Welt.

Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens [1]).

Mit dieser ersten seiner Definitionen lassen wir Spinoza selbst den Grund legen zu unserer Darstellung seines philosophischen Systems. Bei der Bedeutung, welche die Definition sowohl in der Methode als überhaupt in dem dogmatischen Lehrgebäude unseres Philosophen hat, ist es nicht Willkühr sondern wissenschaftliche Forderung mit dieser Definition nicht bloß anzufangen, sondern sie genau zu betrachten und zu dem Mittelpunkte zu erheben, um den sich die ganze Auseinandersetzung gruppirt. Dieses Verfahren wird erleichtert und gefordert zugleich durch die Erscheinung, daß kein System weniger bei anderen Systemen anknüpft oder wenigstens anzuknüpfen scheint als der Spinozismus. Der Schöpfer des Systems verfährt mit fast absolutem Apriorismus. Wie er in seiner einsiedlerischen Absonderung vereinsamt dasteht, dem beschaulichen Leben der Spekulation gewidmet, so scheint er auch keine Rücksicht zu nehmen auf das Leben des menschlichen Denkens, wie es sich in der Geschichte der Philosophie bewegt. Wo er, nur beiläufig, die Denker ersten Ranges erwähnt, ist es bloß

---

1) Eth. pars I. De Deo. Def. I. In der Bruder'schen Ausgabe Vol. I. p. 187.

um ein Wort des Tadels auszusprechen. Und das einzige System, dem er ein gründliches Studium gewidmet hat, ist, trotz der Gleichheit der Terminologie und Methode, durch welche cartesianische Gedanken in spinozistischen Begriffen gefunden werden könnten, für ihn nicht mehr da, wenn er den Resultaten seines eigenen Nachsinnens die geometrische Demonstration aufzwingt. In der That das Verfahren eines Denkers vom Cartesianismus gebildet. Wie Cartesius mit dem absoluten Zweifel und zwar mit dem zur positiven Verwerfung gesteigerten Zweifel anfängt, und nur diese That des Geistes, diese dubitatio, negatio, weil sie cogitatio ist, nicht auch anzweifeln kann ohne den Widerspruch bis zur geistigen Selbstvernichtung zu treiben, — so fängt auch Spinoza rein von vorne an, und richtet sich sein System auf selbst gelegtem Boden auf. Dieß ist der eigentlichste Cartesianismus des Spinoza. Beide Philosophen arbeiten nicht am Tempel der Wahrheit, der nur errichtet werden kann im gemeinsamen Streben der ganzen Denkerwelt, und dessen Bau also nicht erst anzufangen, der im Gegentheil weiter zu führen, immer fester zu gründen und herrlicher auszubilden ist, — sondern sie errichten ein jeder für sich sein eigenes Haus wo Wohnung ist für den eigenen Geist. Doch weiter als zur Einheit der That erstreckt sich diese Einheit nicht. Principiell ist die Uebereinstimmung der Methode des Anfangs: der Anfang selbst ist eine ebenso principiell verschiedene. Das Denken des eigenen Ich bei Cartesius ist der erste feste Punkt den er findet: es ist sein sum cogitans, das Selbstbewußtsein d. h. das Subjekt. Mit scharfsinniger Induktion wird er zur Erkenntniß des Objekts fortschreiten, nachdem er das Δός μοι ποῦ στῶ seines Ringens nach Wahrheit beantwortet gefunden hat in der Abstraktion alles früher Erfahrenen vom Ich.

Ganz anders Spinoza. Wie eine Prophetie, daß das Ich die Gluth seines individuellen Lebens in seinem Systeme erblassen sehen wird, fängt er diktatorisch an mit dem Objekte als einem

Absoluten, mti dem Objekte als einem undemonstrirbaren, weil es unmittelbar da ist und erkannt, mit dem Objekte also, nicht bewiesen sondern beschrieben, nicht vom subjektiven Geiste gesucht und gefunden, sondern als dem, woran das Subjekt sich selbst findet. Seine Philosophie ist daher Deduktion, wie die des Cartesius Induktion war. Das intelligo der Definition braucht uns nicht irre zu machen. Es ist zwar subjektiv, aber als subjektive Ausscheidung der carteſianischen Begriffe, womit Spinoza die Wahrheit seiner Gedanken nicht getrübt wissen will. Wenn wir uns erinnern, daß in seinem nach der höchsten Consequenz strebenden Denken die Definition nicht bloß Anfang ist sondern Resultat zugleich, so sehen wir nicht Meinung in ihr, wenn auch das philosophische Dekret in subjective Form gehüllt ist. Daß wir also die spinozistische Definition spinozistisch zu erklären suchen.

Die causa sui ist das Erste. Sie ist das Selbstursächliche, und darum das nicht verursachte Sein. Als nicht verursachtes Sein ist es wie das Höchste auch das Letzte des Denkens. Der Gedanke eines höheren Seins wäre die Aufhebung dieses Unverursachten weil sich selbst verursachenden Seins, denn sonst müßte es in eben diesem Höheren seine Ursache haben. Die Selbstursächlichkeit, Aseität, ist nach ihrem Begriffe Absolutheit, weil keine Unterscheidung da sein kann zwischen dem Verursachenden und dem Verursachten, denn das Selbst ist mit seiner Ursache, die Ursache mit dem Selbst identisch. Sobald das Denken die Ursache ihrer selbst in eine Ursache und in ein Selbst zu trennen versucht, ist die causa sui vernichtet, aus dem Begriffe verschwunden in den Ungrund der Gedankenlosigkeit. Die causa sui **ist**, schlechthin. Sie ist also essentia. Aber dieser Gedanke der Essenz ist ein bloßes Abstraktum, worin der Begriff der causa sui seine Realität nicht hat. Um überhaupt ein Verursachendes, causa, zu sein, braucht sie bloß dieses Abstrakte, unbewegliche Sein zu sein. Um aber Ursache zu sein ihrer selbst, causa sui, und als

eine solche begriffen zu werden, muß die Essenz die Existenz involviren mit eben derselben Nothwendigkeit womit sie überhaupt ist. Denn wenn die causa nicht ist kann sie nicht das Absolute, kann sie nicht ursächlich sein: wenn sie nicht causa sui ist, ist dieß Absolute nicht sie selbst, nicht das was es ist, sondern ein Anderes, ein Zweites, was es weder sein kann noch darf ohne überhaupt noch zu sein. Wir erweitern hiermit unsern Schluß und sagen: die causa sui ist nicht allein sondern sie ist auch da.

Essentia causae sui involvit existentiam; das esse ist zugleich ein ex-istere!

Das Sein ist bei Spinoza also ein Sein der Erscheinung, ein Dasein: kein bloßes Sein ohne Causalität, keine essentia ohne existentia wie sie nur im abstrahirenden Verstande, sondern eine Essenz, die nur dadurch begriffen wird daß sie Existenz, d. h. reelle Wirklichkeit hat. Die Existenz ist Natur dieser Ursache ihrer selbst, womit die secundäre und relative Existenz schon im voraus als eine solche aufgehoben ist. Alle und jede Existenz schließt den Begriff des Daseins in sich, oder die Existenz hat in dem Dasein ihre konkrete Wirklichkeit. Sie ist nun aber in dem Absoluten, in der causa sui, nicht ihrer Potenz nach sondern wesentlich, ist Natur dieses Absoluten. Das sich selbst verursachende und darum existirende Sein ist Definition des Ganzen, ist der Begriff (τοῦ ὄντος) in seiner Allgemeinheit, die Identität der essentia und existentia.

Cuius essentia involvit existentiam! Einen folgenschweren Gedanken enthält dieses Wort, worin die Ontologie des Spinoza wurzelt und gipfelt zugleich. Wenn seine Logik mit immanenter Folgerichtigkeit sich entwickelt, wenn in dem weiteren Verlaufe seiner geometrischen Construction die Dialektik dieses Begriffs vor sich geht, sehen wir nur die logische Vielgestaltung, in der Zergliederung die Fülle des Ganzen, in den Elementen das Leben, in den Momenten das Eine, welches sie schon alle umfaßt. Denn die Definition ist das Postulat des Begriffs, sodaß

wiederum die postulirende Vernunft sie nicht bloß als Beschreibung giebt, sondern als den prägnanten Ausdruck der Sache selbst [1]).

Wir kommen zur zweiten Definition:

Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

Ohne jetzt auf den Zusammenhang einzugehen, welchen diese Definition mit der vorigen hat, trachten wir sie zu erklären.

Die Begrenzung der Dinge unter sich, sie mögen geistig oder körperlich sein, ist der wirkliche Grund der Endlichkeit. Diese Begrenzung aber geht bei Spinoza nach der Definition nicht hervor aus der Natur der Dinge selbst, sie ist nicht Position, sondern eine dem Sein als Unterscheidung innewohnende Potenz, wodurch die Begrenzung von außen her entsteht. Er sagt nur: terminari potest, und dieß posse liegt in der Unmöglichkeit daß die Unendlichkeit, das Grenzenlose, in die Vorstellung gebracht wird. Vorstellung ist Begrenzung, denn die Vorstellung ist unmöglich ohne Form, und um wiederum Form sein zu können muß sie begriffen werden können in einem Größeren von gleicher Natur, bis ins Unendliche. Die also entstehende oder begriffene Endlichkeit ist darum nur Endlichkeit in suo genere, sie ist keine Realität, sondern Wirklichkeit der Vorstellung. Wenn nicht die Comparation zu dem Endlichen hinzutritt würden wir nicht zum Begriffe des Endlichen gelangen.

---

[1]) Bezeichnend in dieser Hinsicht sind die, die erste Definition beleuchtenden Worte: Iam quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi. Eth. I. pr. 8, schol. II, p. 192.

Wir können jetzt nicht anticipiren auf die Untersuchung, ob dieser Bestimmung des Endlichen schon der Begriff der Unterscheidung des Einen und des in demselben immanenten Vielen zu Grunde liegt. Es ist deutlich, daß die Endlichkeit in der Definition keine andere als eine negative Bedeutung hat: was nur stattfindet in der Relativität, unter sich, in suo genere. Und so kommen wir in der Definition nur zur Unendlichkeit, weil in der Begrenzung die Welt des Denkens und der Körper, Geistigkeit und Leiblichkeit auseinandergehen in ein Sich-nicht-begrenzen-können. Das Sein nun aber, von der Nothwendigkeit der Relation zu seinem Begriffe enthoben, wird in der dritten Definition beschrieben.

Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

Mit der Aufhebung der Unterscheidung ist auch die Endlichkeit aufgehoben, und erhebt der Geist sich zum Begriffe der Allgemeinheit, die eben als das Allgemeine nicht in der Differenz sondern aus sich selbst begriffen wird. Bei dem Begreifen aus einem Zweiten, Größeren, Kleineren, oder welchem Anderen auch, würde von Neuem die Kategorie der Endlichkeit anwendbar sein. Ein Erstes, erkannt an einem Zweiten, Neben- oder Größer-Sein, wird dadurch nur aus diesem Anderen erkannt. Soll also eine Existenz aus sich selbst begriffen werden, so darf sie ihre Begrenzung nicht haben, weder in dem bloß gedachten noch in dem konkreten Sein, denn so würde sie wieder aus diesem Begrenzenden erkannt. Dieses Sein, rein aus sich selbst begriffen, ist die Substanz.

Es erhellt deutlich, daß in der dritten mit anderer Beschreibung die Selbstcausalität der ersten Definition wiederkehrt. Das endliche Sein ist in seiner Begreifbarkeit aus der Begrenzung, und also aus einem andern Sein, in Beziehung des Denkens ein Verursachtes sofern es ein Begriffenes ist. (Def. II.) Nach der Seite dieses Begriffenseins hin ist die substantia die causa sui, denn sie wird aus sich selbst begriffen.

Wie wird sie nun aber begriffen? Denn der wahre Begriff ist keine vage Unbestimmtheit, sonst wäre sie eben Begriffslosigkeit. Auf diese Frage antwortet die vierte Definition.

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens.

Auch abgesehen von der sinnlichen Vorstellung, von der bloßen Aeußerlichkeit, fordert der lebendige Begriff das Kennen des Seins als eines Soseins, eines Daseins, und zwar als eines Daseins in der absoluten Nothwendigkeit seines bestimmten So- und nicht Anders-Seins. Wir dürfen nicht vergessen daß Spinoza dem Sein, womit er seine Demonstration anfängt, sei es causa sui oder substantia, nicht allein Essenz sondern auch Existenz zugeschrieben hat. Denn das erste, das selbstursächliche Sein kann in seiner Natur nur als existirend begriffen werden, da anders das in sich begreifliche Sein ein zweites, ebenso begreifliches Sein außer und neben sich haben würde. Sobald wir aufhören das Sein als ein die Existenz involvirendes Sein zu fassen, wenn auch eine strenge Kritik der Begriffe alles Seins nicht bloß dazu im Stande sondern selbst gezwungen sein möge, — so haben wir den Grund des Spinozismus verlassen und bewegen uns in einer ihm fremden Gedankenwelt.

Das Sein hat also in seinem eigenen Begriffe unmittelbar die Form der Existenz, und diese Bestimmtheit des Seins sind seine Attribute. Dadurch nur wird es als ein reales, nicht bloß ideelles Sein erkannt. Die Attribute entstehen nicht erst aus dem Verstande, aus der Reflexion des Seins, werden nicht von der Speculation in die Substanz hineingelegt [1]), sondern die

---

[1]) Diese Auffassung, nach welcher die Attribute nur subjektive Realität haben, ist nach dem Vorgange Hegels vertreten von Thomas und namentlich von Erdmann in seinem „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie" I. S. 60 flg. In seinem Aufsatz „die Grundbegriffe des Spinozismus" sagt er mit dürren Worten: „Die Attribute sind nicht sowohl Wesensbestimmtheiten der Substanz, als Auffassung des sie betrachtenden Verstandes, der sie an die Substanz heranbringt."

Vernunft findet sie in und an dem Sein; mit andern Worten: die Attribute sind nicht Resultat der Reflexion, sondern ihr Begriff ist Reflex aus den Attributen des Seins. Wie die Hitze nicht das Feuer ist, sondern das Feuer an ihr gekannt wird, so sind die Attribute die konkrete Existenz des Seins. Die Substanz ist die Sonne, die Attribute sind das Licht, nicht das aus der Sonne emanirt, sondern wodurch die Sonne eben das ist, was sie ist, und diese ihre Existenz bekundet. Denn, Spinoza sagt es uns ausdrücklich, das Attribut macht das Wesen der Substanz aus. Doch wohl nicht weil der Verstand dieß erkennt ist das Attribut das Wesentliche, sondern weil es das Wesentliche ist, erkennt der Verstand es dafür. Zu sagen daß wir die Attribute hineintragen in die Substanz, ist dasselbe als ob man behaupten wollte, daß wir die Existenz hineintragen in das Sein, in die Aseität. Diese Involvirung der Existenz mag ein Hineintragen sein; dies ist aber ein Aktus, nicht unserer subjektiven Auffassung der Gedanken des Spinoza, sondern er folgt aus der objektiven Darstellung seines eigenen Begriffs.

Per modum intelligo, setzt Spinoza weiter, substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur [1]).

Und im folgenden Bilde werden die ewigen Attribute in „optischen Farbenschein verwandelt: „Wollen wir an ein oben gebrauchtes Bild erinnern, so wird jene Kreisfläche durch ein blaues Glas betrachtet blau, durch ein gelbes gelb erscheinen. Es steht ihr aber ein Betrachter gegenüber, der nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und ein blaues Glas hat, dem sie also, die keins von beiden ist, je nachdem er ein oder das andere Auge schließt, so oder so erscheinen muß.“ Vermischte Aufsätze S. 147. 151. 158. Eine Widerlegung dieser Ansicht giebt die gründliche Abhandlung Trendelenburg's: über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. Historische Beiträge zur Philosophie. II. 1855. Und die Schrift: Spinoza's Lehre vom Verhältniß der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, dargestellt von C. H—r. Bern 1850.

1) Eth. I. Def. V.

Das endliche Sein sahen wir in der zweiten Definition beschrieben als ein Sein, das, um begriffen zu werden, immer eines Anderen, eines Begrenzenden bedarf. Dies durch ein Anderes Begriffen werden und darum in einem Anderen Sein begegnet uns auch hier in der Definition des Modus. Der Modus ist erstens ein Endliches, denn er ist in einem Anderen; zweitens aber unmöglich von der Substanz getrennt, denn er ist Affektion dieser Substanz. So können die Modi nur die Formen der Endlichkeit in den Attributen der Substanz sein, denn dieses Endliche ist wiederum nur ein Endliches in suo genere, keineswegs eine für sich seiende Endlichkeit. Die Substanz ist hiermit das abstrakte Sein, das esse in se: die Wesenheit dieses substantiellen Seins sind die Attribute: das Konkrete, die Existenz dieser Wesenheit sind die Modi. D. h.: Substanz, Attribut, Modus sind das vereinzelte Begreifen der Fülle des Seins, das Spinoza grundlegend definirt: die causa sui.

Bevor wir das Verhältniß zwischen Substanz, Attribut und Modus im Spinozismus näher zu begründen versuchen, weisen wir noch auf die drei folgenden Definitionen des ersten Theiles der Ethik.

VI. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

VII. Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Es ist an sich klar daß kein höheres Sein gedacht werden kann als das in den ersten Definitionen der Ethik beschriebene

Sein. Absoluter als eine causa sui, als ein Wesen aus dessen Natur die Existenz unmittelbar folgt, als ein Sein in sich, dessen Begriff keiner Nebenbegriffe bedarf, ist Nichts denkbar. Als solche Lehre des Seins hat Spinoza in seiner ersten Definition, obwohl sie Anfang ist seines Systems, auch das letzte Resultat des Denkens gegeben, denn alle Begriffe würden da aufhören, wo wir ein absolutes Sein als die causa sui zu postuliren wähnten. Bei der Definition Gottes erwarten wir darum schon im Voraus keine neue Bestimmung, die über dem schon erkannten Sein wesentlich hinausgeht. Wir dürfen nicht übersehen daß Gott definirt wird als ens absolute infinitum, und also von vornherein der Begriff des Unendlichen, nicht des Ewigen gegeben wird. Und daß dieses seine tiefe Bedeutung hat geht hervor aus der näheren Bestimmung: id quod absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

Der Zusammenhang der schon erläuterten Begriffe ist klar:

Die Substanz ist das Sein an sich (Def. III); die Attribute sind das Wesen dieser Substanz (Def. IV). Alles Wesen ist Gott, unendlich sind somit seine Attribute: er ist die absolut unendliche Substanz, er besteht aus unendlichen Attributen. Die als nothwendig begriffene Existenz selbst (Def. 8) ist aeternitas, aber das aus unendlichen Attributen existirende Sein duratio, Unendlichkeit; ist, als Inbegriff aller Existenz, in Dauer und Zeit. Zur Erklärung dieses unendlichen Seins Gottes, in Begriffsunterscheidung seines ewigen Seins, dient auch die Unterscheidung der Freiheit und Nothwendigkeit. Die Freiheit ist die Existenz, die da ist mit der Nothwendigkeit ihrer Natur. Aber dieses seiner Natur nach mit Nothwendigkeit Existiren fanden wir schon in der Definition der causa sui, womit die Freiheit der Substanz ausgesprochen ist. Freiheit und Nothwendigkeit sind hier in ihrem speculativen Begriffe

das Gegentheil von dem, was sie im unphilosophischen Bewußtsein sind. Freiheit fällt zusammen mit dem Absoluten (Def. 1), mit dem Nichtrelativen (Def. 3), mit dem absolut Unendlichen (Def. 6); Nothwendigkeit mit dem Endlichen (Def. 2) und mit dem Relativen (Def. 5).

Spinoza's Resultat also:

Gott ist die Ursache seiner selbst, denn sein Wesen schließt seine Existenz in sich: seine Natur kann nur als existirend begriffen werden. Weil er absolut unendlich ist kann er nicht aus dem Endlichen, sondern nur aus sich selbst begriffen werden: sein Begriff fordert nicht den Begriff eines Anderen. Was begriffen wird als sein Wesen sind seine Attribute; was in ihm, aber als in einem Anderen, d. h. als ein Endliches begriffen wird, sind seine Modi, seine Affectionen. Die Selbstursächlichkeit und die Substantialität ist zugleich die Absolutheit; hiermit ist die ontologische Einheit der absolut-unendlichen Substanz mit immanenter Nothwendigkeit gesetzt.

Was wäre auch in der ganzen Fülle der Totalität Nicht-Substanz? Die Attribute sind es nicht, denn in ihnen wird das Wesen der Substanz offenbar; die Modi sind es viel weniger, denn sie sind Affectionen der Substanz. Es giebt kein Sein als das substantielle, attributive und modificirte Sein der einen, unendlichen Substanz. Sonst wäre die Substanz theilbar, welche Einwendung Spinoza in dieser Weise widerlegt:

Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi. — Partes enim, in quas substantia sic concepta divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum unaquaeque pars debebit esse infinita, et causa sui, et constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod est absurdum. Adde, quod partes nihil commune cum suo toto haberent, et totum absque suis partibus et esse et concipi posset, quod absurdum esse, nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur,

quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt; ergo, quum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret et esse desineret, quod est absurdum.

Substantia absolute infinita est indivisibilis. — Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae eiusdem naturae, quod est absurdum. Si secundum ponatur, ergo poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod est etiam absurdum.

Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem [1]).

Somit sind die Ausdehnung (res extensa) und das Denken (res cogitans) entweder Attribute oder Affectionen der Attribute Gottes [2]), und es ist der Weg gebahnt zu dem Satze:

Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest [3]).

In dem Scholion dieses Satzes bezeichnet Spinoza es ausdrücklich als einen Irrthum, wenn man die körperliche oder ausgedehnte Substanz von der Natur Gottes trennt, und als von Ihm geschaffen annimmt [4]). Die Haupteinwendungen

---

1) Eth. I. pr. XII et XIII cum demm. p. 196.

2) Sequitur rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributi esse, vel affectiones attributorum Dei. pr. XIV. cor. 2. p. 197.

3) pr. XV.

4) Attamen interim aliis rationibus clare ostendunt, se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua (?) autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare

gegen die Zugehörigkeit der Ausdehnung zum Wesen Gottes, widerlegt er mit scharfsinnigen Beweisführungen, wovon wir die wichtigsten mittheilen, weil sie überhaupt den Spinozismus scharf charakterisiren. Erst citirt er die Einwürfe der Gegner. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter ad Deum pertinere posse negant. — Secundum argumentum petitur a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, quum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo, ipsam ad Dei essentiam non pertinere. — Seine Widerlegung ist nun hauptsächlich die folgende:

Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi, eam ipsi ad concludendum eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari et multiplicem esse et divisibilem, concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt, lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant, lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii qui negant, dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes realiter distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae

---

ostendit, illos id quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare demonstravi, nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. p. 198, in schol. pr. XV.

sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest. Quum igitur vacuum in natura non detur, sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum; sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi. Si quis tamen iam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem: ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit; praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus eiusque partes ab invicem separari: at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at quatenus substantia nec generatur nec corrumpitur. Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto; quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit et ex partibus confletur. Et quamvis hoc non esset, nescio, cur divina natura indigna esset, quandoquidem extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate

eius essentiae sequuntur. Quae nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur [1]).

---

1) pag. 199 et seqq. Es ist demnach ganz unrichtig wenn Herder in seiner Apologie des Spinozismus die Identität der Ausdehnung mit Gott „aus Spinoza selbst wegräumen" will, und z. B. behauptet: „Nicht Gott nennt Spinoza ein Extentum (dessen Untheilbarkeit er vielmehr strenge behauptet (?)), sondern die Körperwelt (res extensas) nannte er ein Attribut, daß ein Unendliches seines Selbstbehenden, wie die Gedankenwelt von Ihm ein anderes Unendliches ausdrückt." Diese Rettung seines Gottes von der Ausdehnung würde Spinoza sich höflichst verbitten. Später läßt Herder von seinem Philolaus dem Theophron das Ganze des Systems in poetischer Begeisterung verkünden. „Wenn Spinoza wieder erschiene, würde er denen die ihn für einen Atheisten, Pantheisten, Gottesvertheiler, Gottessummirer u. s. halten, sehr bescheiden und sehr entscheidend sagen: was macht ihr aus meinem System, dessen Grund, eine einzige ewige Idee, ihr zerstöret? Sind Modificationen ohne innere Realität, ist Ausdruck ohne etwas, das sich ausdrückt, sind Gedankenweisen ohne eine unbeschränkte thätige Denkkraft gedenkbar? Wenn ich in einer mir ungeläufigen Sprache alles that was ich thun konnte, um euch den reinen Begriff und Genuß einer untheilbarer Kraft vorstellig zu machen, die in sich alles, durch und aus sich alles im innigsten Selbst mächtig fühlet, wirket und darstellt; wenn ich euch dieß Wesenhafte analogisch in euch selbst darstellte, um euch dadurch zur höchsten Freude und Seeligkeit zu führen; wie? ihr wolltet mir andichten daß ich das Eins zum Nichts, das thätigste Wesen zu einem leeren Seckel und Collectivnamen von Schatten, die ohne Licht ja auch nicht Schatten sein könnten, gemacht, daß ich die Sonne ausgelöscht hätte, um aus allen Funken der Johanniswürmer eine Unsonne zu fabriciren — ich bitte euch, leset andere als meine, zwar nicht im Geist, aber im Ausdruck unvollendeten Schriften." Herder in: „Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System." Sämmtliche Werke. 1853. Bd. XXXI. S. 162.

Schöner und richtiger sagt Schelling: „Die Philosophie des Spinoza ist wie das Hebräische eine Schrift ohne Vokale; eine spätere Zeit hat erst die Vokale dazu gesetzt." Sämmtl. Werke. Bd. X. S. 40.

Mit dem Begriffe der Nothwendigkeit des Seins Gottes, nicht bloß als Wesen sondern auch als Existenz [1]), mit dem Begriffe der Naturnothwendigkeit in Ihm, folgt aus Ihm das Unendliche [2]) mit derselben Nothwendigkeit als Er selbst ist [3]). Alles Sein, weil Er selbst es ist, ist von gleicher Ewigkeit [4]). Er ist die immanente, nicht die transiente Ursache der Dinge [5]). Aus seinen Attributen, als die sein Wesen offenbaren, folgt mit derselben Nothwendigkeit Ewiges und Unendliches [6]). Die Modificationen der Attribute sind aber ebensowohl nothwendig und unendlich [7]). Mit Sonnenklarheit erhellt also die logische Consequenz des Satzes:

---

1) Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt. pr. XX. p. 205.

2) Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent. pr. XVI. p. 201.

3) Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit. pr. XVII.

4) Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea quae ex eius natura sequi diximus, hoc est, quae in eius potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, eius tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum.

Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit. pr. XVII in schol. p. 202, 203.

5) Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. pr. XX. p. 204.

6) Omnia, quae ex absoluta uatura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. pr. XXI. p. 205.

7) Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modifieatione, quae et necessario et infinita per idem existit,

Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. [1])

---

sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere. pr. XXII. 206.

[1]) Corollarium pr. XXV. p. 208. Arthur Schopenhauer hat also eine ganz falsche Auffassung des spinozistischen Gottesbegriffs, wenn er sagt: „Da in Folge der kantischen Kritik aller speculativen Theologie, die Philosophirenden in Deutschland sich fast alle auf den Spinoza zurückwerfen, so daß die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist; will ich, nachdem ich das Verhältniß meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum Spinozismus insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich wie das Neue Testament zum Alten. Was nämlich das Alte Testament mit dem Neuen gemein hat ist derselbe Gott-Schöpfer. Dem analog ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da. Allein beim Spinoza ist seine substantia aeterna, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, daß Alles vortrefflich gerathen sei, πάντα καλὰ λίαν. Spinoza hat ihm weiter nichts als die Persönlichkeit entzogen (?!) Auch bei ihm also ist die Welt und alles in ihr ganz vortrefflich und wie es sein soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi. Eth. IV, pr. 67.)" u. s. w. Die Welt als Wille und Vorstellung. 1859. II. S. 738. — Viel richtiger ist die Kritik von Dr. David Friedrich Strauß. „Der Spinozismus hat einen Gott; aber nicht einen solchen, der außer der Welt für sich existirte, der einen Ueberschuß von Realität über diejenige, die er der Welt mitgetheilt (?), für sich behielte: sondern er ist in der Welt, und nur in der Welt; sein inneres Wesen und seine Manifestation in der Welt sind sich deckende Größen, oder dieselbe Größe, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Der Spinozismus hat auch eine übersinnliche Welt; aber keine, die abgelöst von der Sinnenwelt in himmlischen

Weil die Modi Erregungen sind der Attribute = Gott, fällt alle secundäre Selbstbestimmung des Seins weg, und jedes Wirken ist Offenbarung der absoluten Bestimmtheit Gottes [1]). Der Begriff der Schöpfung, des Anfanges einer gewordenen Natur ist darum auf nirgend eine Weise im Spinozismus zulässig. Sobald wir sehen daß das mosaische בראשית oder das johanneische ἐν ἀρχῇ mit der strengsten Consequenz nicht bloß implicite verworfen ist, sondern von Spinoza mit klaren Worten aufgehoben wird, haben wir darin zugleich eine neue Andeutung wie wir das Verhältniß der Hauptbegriffe Spinoza's aufzufassen haben. Die Gleichewigkeit aller Existenz mit dem Wesen Gottes, wie wir die schon öfter erwähnt haben, negirt jeden Ursprung, תולדות, negirt die Schöpfung als eine That Gottes, worin ein ewiger, qualitativer, essentieller Unterschied zwischen Gott und Welt gesetzt ist. Nun ist aber bei Spinoza Gott wirkende, naturirende, Natur (natura naturans): die gewordene, naturirte, Natur aber (natura naturata) ist Alles was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder jedes göttlichen Attributes folgt [2]).

Sphären ein besonderes Dasein führte: sondern die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge; keine göttliche Idee ist ohne Gegenstand, wie kein Gegenstand ohne Idee; Idee und Gegenstand sind dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen, das einemal als Modification des einen, das anderemal des anderen göttlichen Attributes." Zwei friedliche Blätter. Altona 1839. S. XXVI.

[1]) pr. XXVI. p. 208. Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

pr. XXVII. Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

pr. XXXVI. Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur. p. 216.

[2]) In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex ne-

Spinoza erklärt den Schöpfungsbegriff denn auch geradezu für eine Absurdität, wenn er, nachdem er ausdrücklich gelehrt hat, daß keine Substanz von einer anderen Substanz hervorgebracht werden kann (und ein außersubstantielles Sein kennt er nicht), u. A. sagt: si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest [1]). Aus dieser Nothwendigkeit der Existenz, auch der Modificationen, haben wir die Stellen zu erklären, wo Spinoza nicht von einer Creation, sondern von einer Production der Dinge von Gott spricht, obwohl dieß Nicht-Creirt- sondern Produzirt-Sein wenig Klarheit verbreitet [2]).

Was ist nun aber das endliche Sein? Seine Existenz, wenn sie auch Inhärenz ist in der unendlichen Substanz, kann nicht geleugnet werden. Und wie ist nun diese endliche Existenz aus der unendlichen abzuleiten? Spinoza läßt diese Frage eigentlich nicht einmal aufkommen, denn er kennt keinen Anfang, kein Werden. Trotzdem ist aber das determinirte Sein, und weil im Systeme die Möglichkeit seiner Erklärung nicht liegt, muß Spinoza es zu einem Nicht-Sein erklären. Wir beziehen

---

cessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. pr. XXIX. p. 210.

[1]) In schol. II. pr. VIII. p. 191.

[2]) So z. B. folgende Stellen: Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam. pr. XXIV. p. 207. Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. pr. XXXIII. p. 212. Und im zweiten Scholion dieser Proposition: ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt, worin die Production zugleich wieder identifizirt ist mit der Naturnothwendigkeit. Wenn wir sprechen von Naturnothwendigkeit, ist hier selbstverständlich nicht die φύσις gemeint, sondern die ontologische Nothwendigkeit im Sinne Spinoza's.

uns hier auf die bekannte Stelle in seinen Briefen, wo er sein determinatio negatio est ausspricht[1]). Dieß Nicht-Sein aber aus dem Determinirt-Sein aller endlichen Erscheinung ist die Verzweiflung des Spinozismus an der Möglichkeit der Lösung seines Problems; was er hier zur Erklärung des Endlichen, überhaupt des bestimmt Seienden sagt, ist eine Unwahrheit. Denn das Wahre ist grade die Umkehrung seines Satzes. Determinatio est positio, denn in seiner Bestimmtheit ist jedes Ding erst das was es ist, und die Negation der Determination ist die Negation des Dinges selbst. Die Begränzung braucht nicht als die formale, figürliche allein, sondern sie muß in ihrer Allgemeinheit als Bestimmung gefaßt werden, und dann involvirt sie jede Individualität. Diesen Begriff aber der Individualität oder Subjektivität kann Spinoza in seinem Systeme nicht zulassen ohne es selbst zu widerlegen. Seine Substanz kann nicht Subjekt sein [2]), sonst ist die Welt nicht nur aus seiner Natur, sondern auch aus seiner subjektiven Thätigkeit erfolgt, d. h. dann ist sie vom Subjekte gesetzt. Der

---

[1]) Sie lautet im Ganzen: Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam indefinite consideratam nullam posse habere figuram, figuramque infinitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem iuxta suum esse non pertinet; sed e contra est eius nonesse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse. Epist. L, 298.

[2]) Ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. — Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans. Schol. pr. XVII. p. 203.

Mensch kann im eminenten Sinne nicht Subjekt sein, sonst ist die Totalität und Einheit des einen allgemeinen Denkens gefährdet.

Mit dieser Lehre ist jedes, wie auch definirtes Werden aufgehoben, principiell negirt, weil seine Erklärung speculativ ein für allemal unmöglich ist ohne die Anerkennung des Gesetzes des Werdens, der Vernunft die in sich schon das Resultat des Werdens besitzt und die das Werden als ein vernünftiges bestimmt [1]). Der Begriff des Werdens in seiner philosophischen Tiefe kann aus seiner Natur den Zweckbegriff nicht absolut entbehren, und umgekehrt führt die Negation des Werdens zur Negation aller Teleologie, welche Spinoza auf seinem Standpunkte, also konsequent, mit dürren Worten leugnet [2]). Das

---

1) „Alles Werdende, so unendlich mannichfaltig, so willführlich und oft scheinbar regellos sein Erscheinen sich gestaltet, hält überall und durchaus an ewigen Gesetzen fest, und alles noch so Ungleiche und Schwankende, das wir bei dem Worte Natur denken, bleibt im tiefsten Inneren doch stets geregelt durch die Idee — das Urbild alles Seienden in Gott.“ Dr. C. G. Carus, Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz. 1861. S. 491.

2) Im Appendix zum ersten Theile der Ethik macht Spinoza sich die Bekämpfung der teleologischen „Vorurtheile“ zur Aufgabe, und sagt u. A. Folgendes: Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praeiudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales ut ipsos propter finem agere; imo ipsum Dei omnia ad certum aliquem finem dirigere pro certo statuant: hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet primo causam, cur plerique hoc in praeiudicio acquiescant et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum, deinde eiusdem falsitatem ostendam, et tandem, quomodo ex hoc orta sint praeiudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate. p. 216. Der Schluß dieser Demonstration ist gleichfalls bezeichnend. Er lautet im Ganzen: Videmus itaque omnes rationes, quibus vulgus solet naturam

Sein und das Bestimmtsein der Dinge ist, aber es ist nicht als ein Lebendiges, das mit bewußter Freiheit wird, sondern es ist was es ist und wie es ist mit derselben Nothwendigkeit, womit aus der Natur des rechtwinkeligen Dreiecks das Verhältniß folgt der Hypotenuse und der Katheten [1]). Jeder Versuch also um die Lösung der Frage nach dem Zusammenhang der

---

explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco; atque adeo omnia argumenta, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari: Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet rerum corruptio ad foetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda; nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam: quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda (?); vel magis proprie loquendo: quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt producenda. p. 222.

[1]) Spinoza zieht selbst das Resultat seiner Demonstrationen des ersten Theiles der Ethik zusammen in den Worten: His Dei naturam eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quo modo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura sive infinita potentia. p. 216.

Substanz und der Attribute u. s. w. im Spinozismus zu erklären aus einer Emanations= oder Evolutionstheorie [1]) ist ein Verrücken der Totalanschauung des Ganzen auf ein ihm fremdes Terrain, ist ein in den Spinozismus Hineinphilosophiren der eigenen Gedanken.

Jede Betrachtung der Dinge, welche sie vereinzelt denkt, specialisirt, ist schon Trübung des reinen Spinozismus, ist das Gebiet der Vorstellung, dem Spinoza jede Competenz der Erkenntniß abspricht [2]). Er ist absolute Identität, und wo wir noch im Zweifel sein möchten vertreibt Spinoza selbst den Zweifel, weil er selbst den Ausdruck für die Definition dieser Identität giebt. Deus **sive** substantia, heißt es, und

---

1) „Der Hauptsaz Spinozas, Es muß ein unendliches geben, innerhalb dessen alles endliche ist, gründete sich auf die Idee von dem Fluß der endlichen Dinge, deren jedem für sich betrachtet keine Existenz zukommt.“ Schleiermacher. Sämmtliche Werke. III. Abtheil. Zur Philosophie. Bd. II. Abth. I. S. 287.

2) Die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff wird von Spinoza am deutlichsten ausgesprochen in einem Brief an Dr. Ludwig Meyer. Er will unterschieden haben inter id, quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus. Hierauf gründen sich nun folgende Lehren: Si tamen quaeras, cur naturae impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam: ad id respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur; abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus, vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit. — Quare non mirum est, quod omnes, qui similibus notionibus (wie Zahl, Maß und Zeit, die eigentlich nur modi imaginandi sind), progressum naturae intelligere conati sunt, adeo mirifice se intricarint, ut tandem se extricare nequiverint, nisi omnia perrumpendo et absurda, etiam absurdissima admittendo. Nam quum multa sint, quae nequaquam imaginatione, sed solo intellectu assequi possumus, qualia sunt substantia, aeternitas et alia; si quis talia eiusmodi notionibus explicare conatur, nihilo plus agit, quam si det operam, ut sua imaginatione

an einer anderen Stelle Deus sive natura. In seinen Briefen erklärt er sich über diese Identität näher. Seine bedeutendste Auseinandersetzung wollen wir hier noch mit seinen eigenen Worten einschalten. Er schreibt an Simon de Vries:

Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Haec, inquam, quid per substantiam sive attributum intelligere volo, explicat. Vis tamen, quod minime opus est, ut exemplo explicem, quomodo una eademque res duobus nominibus insigniri possit. Sed ne parcus videar duo adhibebo. Primo dico per Israëlem intelligi tertium patriarcham; idem per Jacobum intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur propterea, quod calcem fratris apprehenderat. Secundo per planum intelligo id, quod omnes radios lucis sine ulla mutatione reflectit; idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis etc. [1]).

Unzweideutiger kann, in Zusammenhang mit dem Ganzen der Gedankenfolge Spinoza's, jede Supra- und Extramundaneität Gottes wohl nicht aufgehoben werden. Und es ist ein unerheblicher Streit ob nun Gott der Welt, dann ob sie Gott geopfert ist, das heißt, wenn mit einem privativen α geredet werden soll, ob der Spinozismus hier nicht eher des Akosmismus als des Atheismus zu beschuldigen ist. Bekanntlich hat Hegel diese Wendung in der Beurtheilung des Spinozismus

---

insaniat. Neque etiam ipsi substantiae modi, si cum eiusmodi entibus rationis seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. Nam quum id facimus, eos a substantia et modo, quo ab aeternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt. Epist. 29. p. 212. 13.

[1]) Epist. 27. p. 208.

eingeführt und den Schein hervorgerufen daß in ihr die Frage einen anderen Stand bekommen hat. Es ist aber auch nur Schein. Denn die Existenz des All, des Seins möge nun definirt werden als eine Immanenz Gottes in der Welt, oder als eine Immanenz der Welt in Gott, in der Begriffsgliederung sind die Factoren *θεός* und *κόσμος* nicht mehr das, worauf es in der Frage ankommt; *πᾶν* oder *πάντα* sind hier nicht entscheidend zur Bestimmung des wahren Begriffs: der in seiner Substanz nicht mit der erscheinenden Existenz identische Gott resultirt nicht aus der in ihm zu Grunde gegangenen Welt, weil er überhaupt auch nicht vor ihr war. Daß wir es hier also eigentlich mit einem Wortspiel zu thun haben, beweist zur Genüge die Klage der Hegelschen und Schellingschen Philosophie, daß die Substanz des Spinoza nicht zum Subjekt wird [1]).

---

[1]) So geschieht dieß noch in Schelling's „Philosophie der Offenbarung“, in „der Burg, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll“. Schelling sagt: „Aber dieses, das keinen Begriff hat, als eben das Existirende zu sein, ist noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu sehen, dessen höchster Begriff eben jenes bloß Existirende ist, welches er selbst so beschreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Existenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott ist, nämlich Gott in dem Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphysik das Wort Gott genommen hat. Spinoza's Fehler, wenn man ihm nämlich darin Recht geben muß, daß das einzige Positive, wovon sich ausgehen läßt, eben jenes bloß Existirende ist, liegt darin, daß er dieses sofort = Gott setzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philosophie thun muß, wie man von dem bloß Existirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann, d. h. daß er nicht gezeigt hat, wie eben jenes bloß Existirende, welches insoweit nicht Gott ist, zwar nicht natura sua, denn dieß ist unmöglich, aber daß es effektiv, actu, daß es der Wirklichkeit nach a posteriori Gott ist (?). Spinoza ist insofern auf den tiefsten Grund aller positiven Philosophie gekommen, aber sein Fehler ist, daß er von diesem aus nicht fortzuschreiten wußte“ (zur Schelling'schen Trinität nämlich, die weder Philosophie noch Christenthum befriedigt), denn a. a. O. lehrt Schelling: „Das einfach-nothwendig Seiende, von dem Spi-

Zur Subjektivität im Sinne dieser Philosophen bringt die Substanz es im Spinozismus ausdrücklich, wenn wir absehen von der vielbesprochenen Stelle [1]), wo wir glauben, daß Spinoza die anthropopathische Vorstellung des göttlichen Intellectus und Willens verwirft. Wo das göttliche Denken Ausdruck des Absoluten ist, wo gelehrt wird daß in Gott nothwendig eine Idee ist, sowohl seiner Wesenheit als alles dessen was aus dieser Wesenheit nothwendig folgt, — da ist doch in der That wohl die Subjektivität des „im spekulativen Denken zu sich Selbst kommenden Gottes". Eigentlich ist aber der letzte Grund dieser Kritik der Identitätsphilosophie, welche statt der Gottesleugnung die Weltleugnung im Spinozismus erblickt, sein Mangel an dem modernen Weltbegriff. Spinozismus ist Akosmismus, es heißt in letzter Instanz: der Spinozismus kennt nicht die Phantasien über den Abfall Gottes von Sich, über Negation des Absoluten die in der Negation der Negation zur absoluten Position, d. h. Geist wird; über die Selbstdiremtion Gottes, wodurch er sich von sich unterscheidet, d. h. zur Welt wird; über die Spannung der Potenzen, über den zum Grunde (Welt) werdenden Ungrund (Gott) u. s. w.

---

noza allein weiß, ist nicht Gott, wohl aber ist es das Prius der Gottheit.") Sämmtl. Werke 2. Abth. III. S. 157. 159. Kein Wunder also, daß der "positive" Philosoph sich gegen die Annahme sträubt, als hätte "eine Sinnesänderung" bei ihm statt gefunden. Der frühere Pantheismus bleibt Moment, und zwar grundlegendes Moment seines dreieinigen Theismus. Es heißt darüber: "Wenn zu einer Sache zwei Elemente, A und B, erforderlich sind, und ich befinde mich zuerst bloß im Besitze des einen, A, so wird dadurch, daß zu A B hinzutritt, oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, sondern A + B besitze, A eigentlich nicht verändert; verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A schon zu besitzen oder erreichen zu können, was erst durch das Hinzukommen von B möglich ist. So verhält es sich mit der negativen und positiven Philosophie." S. 81.

[1]) Porro infra .... ostendam, ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. Schol. pr. XVII, p. 202.

Wir wollen jetzt noch einen Blick werfen auf einen lehrreichen Umstand, der uns den Pantheismus des Spinoza noch näher erklärt, weil er ihn in Berührung bringt mit den wichtigsten Problemen: wir meinen den in seinem Briefwechsel geführten Kampf mit dem Christenthume.

Höchst interessant und zu wenig benutzt ist in dieser Beziehung der Briefwechsel zwischen Spinoza und Oldenburg. Mit gewöhnlicher Kürze, aber mit großer Klarheit belehrt Spinoza im freundschaftlichen Tone den „Resident des niedersächsischen Kreises in London" über die höchsten Probleme und wie er sie zu lösen glaubt in seinem Systeme. Die Identification der Substanz mit Gott, und wiederum der Substanz mit den Attributen, das Nichtgeschaffen-Sein alles Endlichen, behauptet er schon im ersten Briefe, obwohl mehr oder weniger verhüllt, doch mit Bestimmtheit. Daß Oldenburg's Einwürfe ihn in den Augen Spinoza's noch einigermaßen als ein ἐξωτερικός erscheinen lassen, mag er selbst gefühlt haben, denn er dringt sehr in Spinoza ihm von seiner eigentlichen Lehre nichts vorzuenthalten [1]). Bemerkenswerth ist wie Oldenburg sich nicht vom Begriffe eines Schöpfers und einer Schöpfung trennen kann, und gegen die ihm von Spinoza handschriftlich mitgetheilten Definitionen und Axiome des ersten Theils der Ethik. In Betreff des Ersten heißt es u. A.: Quartum tuum axioma, res scilicet, quae nihil commune habent inter se, unam alterius causam esse non posse, non ita perspicuum est intellectui meo caliginoso, quin luce aliqua perfundi egeat. Deus quippe nihil formaliter commune habet cum

---

[1]) So z. B. in dem dritten Briefe: Ut hac in re libere et fidenter mecum agas, per eam, quam inivimus, amicitiam te coniuro rogoque enixissime, ut persuasum tibi habeas, quam maxime, omnia ista, quae mihi impertiri dignaberis, integra et salva fore, meque nullatenus commissurum, ut eorum quippiam in tui noxam aut fraudem a me evulgetur. p. 149.

rebus creatis, earum tamen caussa a nobis fere omnibus habetur. Und gegen die Einheit der Substanz, oder gegen die starre substantiale Einheit der Dinge: Expendo ad primam (propositionem) duos homines esse duas substantias et eiusdem attributi, quum et unus et alter ratione valeant; inde concludo, dari duas substantias eiusdem attributi. Circa secundam considero, quum nihil possit esse causa sui ipsius, vix cadere sub captum nostrum, quomodo verum esse possit, substantiam non posse produci, neque ab alia quacumque substantia. Haec enim propositio omnes substantias causas sui statuit, easdemque omnes et singulas a se invicem independentes, totidemque deos facit et hac ratione primam omnium rerum causam negat (B. II. S. 148). Spinoza definirt in seiner Antwort Substanz und Accidenz wieder auf die schon bekannte Weise, woraus er auch wieder ebenso consequent zu seinem Kosmotheismus kommt und schließt: quod praeter substantias et accidentia nihil detur realiter sive extra intellectum. Die Grenze der Intelligenz sind somit die Grenze alles Seins, aller Wirklichkeit, wodurch sie zu einer unendlichen Intelligenz wird. Und weil ein supramundaner Gott auch in der That außerhalb der Intelligenz, als alles umfassende Idee, liegt, trägt Spinoza kein Bedenken, auf die Bemerkung quod Deus nihil formaliter commune habeat cum rebus creatis zu antworten: ego prorsus contrarium statui in mea definitione. Dixi enim, Deum esse ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere (S. 151). Um den Widerspruch zu heben daß die endlichen Substanzen nicht Ursache ihrer selbst sein können, daß der Mensch nicht der sich selbst Setzende ist, spricht Spinoza im Sinne der Evolutionstheorie, die sonst nicht in seinem Systeme liegt. Quod autem adfers in primam propositionem, quaeso, mi amice, ut consideres homines non creari, sed generari, et quod eorum corpora iam antea existebant, quamvis alio

modo formata. Verum hoc concluditur, quod libenter etiam fateor, scilicet quod si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Die extensio ist als Attribut der Substanz die unendliche, die in der Materie durch die Negation der Endlichkeit hindurchgeht, und dadurch ist diese materia in ihrer Totalität forma Dei.

Ergötzend ist übrigens die Naivetät womit Oldenburg von seinem Führer auf dem Gebiete des Denkens die Lösung erwartet, die von keiner Spekulation gegeben ist und gegeben wird, nämlich wie die Dinge anfingen zu sein, und wie sie sich verhalten zu Gott. Zu einem solchen Werden kommt es bei Spinoza überhaupt nicht, und ohne sein System mit eigener Hand zu stürzen kann er es dazu nicht kommen lassen, denn sein Grundgedanke, das die Grundexistenz involvirende Sein, wobei von vornherein die Vernunft entweder auf alles Statuiren des Seins verzichten oder von der Frage nach dem abgeleiteten Sein und dessen Ursprung absehen muß. Wenn seine Definitionen nicht nur formale sondern zugleich genetische Bestimmungen sein könnten, wäre er nicht bloß der Urheber der spekulativen Philosophie, wie ihn Auerbach nennt, wo er Baco zum Vater der realistischen und Cartesius der idealistischen Philosophie erklärt, sondern dann wäre mit ihm die absolute Philosophie, nicht eine, sondern die Philosophie, nicht ein System, sondern das System κατ᾽ ἐξοχήν erschienen.

Weil Oldenburg an die aprioristische weil logische Unmöglichkeit davon nicht denkt [1]), wünscht er von Spinoza belehrt zu sein, distincte et clare, de vera et prima rerum origine; er will wissen: a qua causa et quo-

[1]) Spinoza äußert sich selbst (Epist. XV): Me ignorare dixi, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat et qua ratione cum reliquis cohaereat; quia ad hoc cognoscendum requireretur, totam naturam omnesque eius partes cognoscere. p. 185.

modo res coeperint esse, et quo nexu a prima causa dependeant (S. 152). In Antwort (Ep. VI) auf diese bestimmten Fragen recensirt Spinoza die ihm von Oldenburg geschickte Abhandlung de nitro deque fluiditate ac firmitudine, und während er sonst mit fast lakonischer Kürze auf die ihm gestellten Fragen eingeht, mehr um die Kritik Anderer von sich zu halten als gründlich zu überwinden, schreibt er diesmal fast eine Abhandlung — über Salpeter. Es scheint, denn der Schluß des langen Briefes fehlt, daß Spinoza Oldenburg verwiesen hat auf die ausführlichere Entwicklung seines ganzen Systems (Seiner Ethik und Verbesserung der Intelligenz), denn in einem späteren Schreiben (Ep. VIII) erwähnt er ein opusculum, in quo Spinoza „de rerum primordio earumque dependentia a prima causa, ut et de intellectus nostri emendatione“ tractat (S. 167).

Auf einmahl tritt ein langwährendes Schweigen ein zwischen Oldenburg und Spinoza (von 1665—1675), und es ist von Bedeutung zu achten auf die merkwürdige Aenderung welche bei dem Ersten eingetreten zu sein scheint. Wir glauben keine willkührliche Behauptung aufzustellen wenn wir als unsere Ueberzeugung aussprechen, daß bei Oldenburg eine fast gänzliche Sinnesänderung statt gefunden, und er sich mit ziemlicher Bestimmtheit dem positiven Christenthum zugewendet hat. Es läßt sich, bei der Wahrheit dieser Annahme allerdings erwarten daß er sich damit dem Spinoza näher gestellt finden wird als in seiner früheren Periode, wo er das Heil ausschließlich von den Lehren des tiefverehrten Meisters erwartet.

In dieser früheren Periode doch, welche der zehnjährigen Unterbrechung der Correspondenz vorangeht, nehmen wir ein fortwährendes Dringen Oldenburg's in Spinoza wahr, um doch die „so bedeutsamen Resultate seines Forschens nicht in ewiger Nacht zu begraben“, ja er beschwört ihn bei der Freundschaft seine Schriften zu veröffentlichen. Er weist ihn auf die Freiheit welche im holländischen Staate herrscht und mahnt ihn von

aller Schüchternheit in dieser Beziehung ab. Der gewöhnliche Theologenhaß (das odium philosophicum, das dem odium theologicum nichts nachgiebt), bricht sich selbst Bahn um Spinoza zur Mittheilung seiner Philosophie zu stimmen. Es heißt: Omnino consulerem tibi, ut, quae pro ingenii tui sagacitate docte, tum in philosophicis, tum theologicis concinnasti, doctis non invideas, sed in publicum prodire sinas, quicquid theologastri oggannire poterint. (S. 163) Age igitur, vir optime, metum omnem expectora nostri temporis homunciones irritandi; satis diu ignorantiae et nugis litatum; vela pandamus verae scientiae et naturae adyta penitius, quam hactenus factum, scrutemur. Und später in Betreff der Ethik: Certe, vir amicissime, nil credo in publicum prodire posse, quod viris revera doctis et sagacibus futurum sit istiusmodi tractatu gratius vel acceptius. Id tui genii et ingenii vir spectare potius debet, quam quae nostri seculi et moris theologis arrident: non tam illi veritatem, quam commoditates spectant. (S. 167.)

Man sieht die Unbedingtheit der Wünsche Oldenburg's sind offenbar und seine Gesinnung ebenso. Wie ganz anders ist es nun aber nach zehn Jahren geworden! Statt in Spinoza zu dringen nun doch ja seine Schriften ans Licht treten zu lassen, ertheilt er folgende Ermahnung in Antwort auf Spinoza's Mittheilung daß seine Ethik erscheinen wird. Quum ex responsione tua — intellexerim, animo sedere tuo, tractatum illum tuum quinquepartitum publici iuris facere, permittas, quaeso, te moneam ex affectus in me tui sinceritate, ne quicquam misceas, quod religiosae virtutis praxin labefactare ullatenus videatur; maxime quum degener et flagitiosa haec aetas nil venetur avidius, quam dogmata eiusmodi, quorum conclusiones grassantibus vitiis patrocinari videantur. (S. 192) Statt mit Enthusiasmus die sehnsuchtsvoll entgegengeharrte Schrift baldigst zu wünschen, sagt er ziemlich kleinlaut: de

cetero non renuam aliquot dicti tractatus exemplaria recipere. Aber der frühere Prediger gegen Spinoza's Schüchternheit und genaue Ueberlegung ist jetzt selbst schüchtern geworden und frägt: Hoc duntaxat rogatum te velim, ut suo tempore mercatori cuidam Belgico, Londini commoranti, inscribantur, qui mihi postmodum tradenda curet. Nec opus fuerit verba de eo facere, libros scilicet istiusmodi ad me fuisse transmissos. Daß der Freund ein wenig abgekühlt ist, ist klar. Den tieferen Grund aber davon meinen wir zu finden in dem bei Oldenburg erwachten Bewußtsein der Unverträglichkeit des Spinozismus mit dem Christenthum, was wir jetzt zu beweisen wünschen, aber um daraus zugleich Spinoza's Stellung zu den Cardinaldogmen der Kirche kennen zu lernen.

Spinoza verlangt selbst zu wissen was Oldenburg für solche Dogmen hält, welche die Uebung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen, und welche Stellen des theolog. polit. Tractates den meisten Anstoß erregten, damit er im Stande sei die Vorurtheile (?) aufzuheben. Oldenburg erklärt seine Freude über diesen Vorsatz Spinoza's und nennt ihm nun Folgendes als anstößlich:

1. Ea inprimis esse putem, quae ambigue ibi tradita videntur de Deo et natura; quae duo a te confundi quam plurimi arbitrantur.

2. Ad haec multis tollere videris miraculorum auctoritatem et valorem, quibus solis divinae revelationis certitudinem adstrui posse, omnibus fere Christianis est persuasum.

3. Insuper de Iesu Christo, mundi redemptore et unico hominum mediatore, deque eius incarnatione et satisfactione sententiam tuam celare te aiunt, postulantque, ut de tribus hisce capitibus mentem tuam dilucide aperias.

Allerdings naiv fügt Oldenburg die Forderung hinzu:

quod si feceris, in eoque Christianis cordatis et ratione valentibus placueris, in tuto res tuas fore opinor. (S. 194.)

Den ersten Punkt den Oldenburg bemerkt, die Identifizirung Gottes und der Natur, brauchen wir jetzt nicht von neuem zu besprechen, und fügen nur hinzu, daß Spinoza in seiner Antwort ausdrücklich lehrt: Gott ist nur die immanente, nicht die transiente Ursache der Dinge [1]); die von dem nur innerweltlichen Gott beseelte Natur ist in ihrer Totalität die Substanz = Gott.

In Betreff des Zweiten beharrt Spinoza bei seiner im Tractat entwickelten Ansicht, daß der Wunderglaube nur Ignoranz ist u. s. w. Für jetzt aber ist uns Hauptsache zu erfahren was er von Christo lehrt. Hören wir die ganze Stelle, die zweifelsohne den Vorzug der Klarheit hat.

Denique, ut de tertio etiam capite mentem meam clarius aperiam, dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Iesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Et quia, uti dixi, haec sapientia per Iesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Ceterum quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire;

---

[1]) Deum rerum omnium causam immanentem non vero transeuntem statuo.

imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit [1]). (S. 195.)

Es ist also nicht nothwendig Christus nach dem Fleische zu kennen, was hier doch wohl heißen wird: zur Seligkeit ist der Glaube an den historischen Christus nicht nothwendig, wie er auf Erden erschienen ist und von der Kirche gepredigt wird. Der ewige Sohn Gottes aber ist die unpersönliche Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen und besonders im menschlichen Geiste, am meisten in Christo geoffenbart hat. Qualitativ ist dieser Gottessohn in jedem Ding, in jedem Modus, insofern die Attribute der Substanz darin offenbar werden, ebensowohl wie in Christo; nur ist der in quantitativer Mehrheit in Ihm. Inwiefern diese Stellung Christi als des vollkommensten Trägers nur eine Accommodation ist, ist schwer zu ermitteln. Jedenfalls liegt in seinem Systeme kein philosophischer Grund, selbst für diese Auszeichnung Christi. Der historische Christus ist hier etwas Zufälliges, und was in Ihm anerkannt wird, ist eben so zufällig; es konnte ohne Inconsequenz oder eigentlich mit mehrer Consequenz auch nicht geschehen sein.

Oldenburg zeigt sich mit der gegebenen Antwort nicht zufrieden und erklärt sich noch deutlicher, nachdem er auf die Grenzen des menschlichen Wissens gewiesen hat: Deinde, quum capere te nequire fatearis, Deum revera naturam humanam assumpsisse, quaerere ex te fas sit, quomodo illa evangelii nostri et epistolae ad Hebraeos scriptae locos intelligas, quorum prior affirmat, verbum carnem factum esse [2]), posterior, filium Dei non angelos, sed semen

---

[1]) Es ist nicht frei von Sarkasmus, wenn Spinoza endet mit der Bemerkung: An eadem Christianis, quos nosti, placitura sint, id tu melius scire poteris.

[2]) Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Joh. 1, 14.

Abrahae assumpsisse [1]). Et totius evangelii tenorem id inferre putem, filium Dei unigenitum *λόγον* (qui est Deus et apud Deum erat) in natura humana se ostendisse [2]) et pro nobis peccatoribus *ἀντίλυτρον*, redemptionis pretium, passione et morte sua exsolvisse [3]). Spinoza greift nun zu einer spiritualisirenden, willkührlichen, auflösenden Exegese, um die Einwürfe zu entkräften: At dices, apostolos omnes omnino credidisse, quod Christus a morte resurrexerit et ad coelum revera ascenderit: quod ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit, quod Deus apud ipsum pransus fuerit, et omnes Israëlitae, quod Deus e coelo igne circumdatus ad montem Sinai descenderit et cum iis immediate locutus fuerit, quum tamen haec et plura alia huiusmodi apparitiones seu revelationes fuerint, captui et opinionibus eorum hominum accommodatae, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit. Concludo itaque, Christi a mortuis resurrectionem revera spiritualem et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus aeternitate donatus fuit et a mortuis surrexit, simulatque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit; et eatenus discipulos suos a mortuis suscitat, quatenus ipsi hoc vitae eius et mortis exemplum sequuntur. Nec difficile esset totam evangelii doctrinam secundum hanc hypothesin explicare.

---

1) *Οὐ δή που ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβμαὰμ ἐπιλαμβάνεται, ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι.* Hebr. 2, 16.

2) Joh. 1, 1. *Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.* V. 9. *Ἦν τὸ φῶς . . ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Phil. 2, 7. *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.*

3) 1 Tim. 2, 6. *Εἷς μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.* cf. Matth. 20, 28. *ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*

Imo caput 15. epist. I. ad Corinthios ex sola hac hypothesi explicari potest, (!) et Pauli argumenta intelligi, quum alias communem hypothesin sequendo infirma appareant et facili negotio refelli possint; ut iam taceam, quod Christiani omnia, quae Iudaei carnaliter, spiritualiter interpretati sunt. Und: Loca denique Evangelii Iohannis et epistolae ad Hebraeos iis, quae dixi, repugnare credis, quia linguarum orientalium phrases Europaeis loquendi modis metiris; et quamvis Iohannes suum evangelium Graece scripserit, hebraizat tamen. Quicquid sit, an credis, quando scriptura ait, quod Deus in nube sese manifestaverit, aut quod in tabernaculo et in templo habitaverit, quod ipse Deus naturam nubis, tabernaculi et templi assumpserit? Atqui hoc summum est, quod Christus de se ipso dixit, se scilicet templum Dei esse, nimirum quia, ut in meis praecedentibus dixi, Deus sese maxime in Christo manifestavit, quod Iohannes, ut efficacius exprimeret, dixit: verbum factum esse carnem. (S. 199. 200.) Oldenburg appellirt für die Wahrheit des Faktums an das Gewissen Spinoza's. Ad haec historia illa de Christi passione, morte, sepultura, resurrectione vivis adeo colonibus genuinisque descripta videtur, ut vel appellare conscientiam tuam ausim, credasne illa allegorice potius, quam literaliter esse accipienda, dummodo de historiae veritate fueris persuasus? Circumstantiae illae, quae ab evangelistis ea de re adeo dilucide sunt consignatae, urgere penitus videntur, historiam illam ad literam esse capiendam. (S. 202.) Spinoza leugnet nicht daß es als Geschichte uns in der Schrift gegeben wird: Ceterum Christi passionem, mortem et sepulturam tecum literaliter accipio, eius autem resurrectionem allegorice. Fateor quidem hanc etiam ab evangelistis iis narrari circumstantiis, ut negare non possimus, ipsos evangelistas credidisse, Christi corpus resurrexisse et ad coelum adscendisse, ut ad Dei dextram sederet; et quod ab

infidelibus etiam potuisset videri, si una in iis locis adfuissent, in quibus ipse Christus discipulis apparuit; in quo tamen, salva evangelii doctrina, potuerunt decipi, ut aliis etiam prophetis contigit, cuius rei exempla in praecedentibus dedi. At Paulus, cui etiam Christus postea apparuit, gloriatur, quod Christum non secundum carnem, sed secundum spiritum noverit. (S. 203.) Mit dem Letzten meint Spinoza ohne Zweifel 2 Cor. 5, 16. *Ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* (Cf. 1 Cor. 15, 7. *Ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.*) Es fällt aber ins Auge daß ein solcher Textgebrauch geradezu unehrlich zu nennen ist, wenn man bedenkt daß derselbe Paulus auch sagt: *Ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα καὶ τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν. Εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.* (1 Cor. 15, 13—17.) Dieselbe Seichtigkeit der Exegese ist wahrzunehmen bei der Erklärung des Sündenfalls, welche wir noch schließlich einfach mittheilen; denn ein solches Spiel der Willkühr entzieht sich aller Kritik und Discussion: Edictum Adamo factum in hoc solummodo consistebat, nempe quod Deus Adamo revelavit, *τὸ* edere ex illa arbore mortem operari, quemadmodum et nobis per naturalem intellectum revelat, venenum esse mortiferum. Si vero roges, in quem finem hoc ei revelaret, responsum do, ut eum tanto scientia perfectiorem redderet. Ep. XXXII. p. 225.

Die Unversöhnlichkeit des spinozistischen Pantheismus mit dem Christenthume geht aus Allem mit Evidenz hervor, und zugleich das Bewußtsein das Spinoza von dieser Unversöhnlichkeit im tiefsten Grunde hatte. Zugleich aber gewinnen wir negativ das Resultat, daß Gott und Welt in ihrer ontologischen Einheit bei ihm Nerv des Systemes sind, und daß das Hauptresultat unserer Untersuchung die Correctur ist unserer Qualification: Gott und Welt. Denn nicht also formuliren wir die Aufschrift mehr: Gott und Welt, weil das Ergebniß der Betrachtung heißt: Gott oder Welt.

Der menschliche Geist.

Die Betrachtung der spinozistischen Anthropologie wird zugleich den eingehenderen Beweis führen, daß wir seine Theologie bis jetzt richtig beurtheilt haben. Wenn dem so ist, so erwarten wir schon a priori, daß seine Lehre vom Menschen nur eine weitere, weniger abstracte, mehr concrete Lehre von Gott selbst ist. Das ausgedehnte und das denkende Ding, als welches wir auch den Menschen werden begreifen müssen, kommt, wenn nicht die Lehre von der einen, alle Ausdehnung und alles Denken als ihre Attribute umfassenden Substanz selbst aufgehoben wird, im Menschen zur modifizirten Darstellung, oder vielmehr, ist davon die Erscheinung. Darin ist die Erklärung gegeben, warum wir von der absoluten Substanz nur die beiden Attribute erkennen und nicht mehrere, während doch aus dem Wesen Gottes, aus dem ewig und unendlich Seienden, Unendliches auf unendliche Arten nothwendig folgen muß. Unsere Gotteserkenntniß ist nämlich fürs Erste Kenntniß des Menschen, und zum Begriff des Menschen gehören weiter keine als die postulirten Attribute. Uebrigens ist auch in der Lehre von der Natur und dem Ursprung des menschlichen Geistes [1]), namentlich in der Beschreibung und Ordnung der Definitionen

[1]) Im zweiten Theile der Ethik: de natura et origine mentis. p. 223.

dieselbe Willkühr, welche uns in der Lehre von der Substanz schon aufgefallen ist.

Spinoza hebt an mit der Definition des Körpers:

Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. Dieser Anfang verspricht uns was kommen wird, die weitere Eröffnung des Verständnisses des Spinozismus. Die Substanz, Gott, als Ausdehnung betrachtet in bestimmter Modalität, ist der Körper. Mit der Leiblichkeit Gottes wird hier also allerdings Ernst gemacht. Daß aber der Anlauf mit der Körperlichkeit und nicht mit dem Seelenleben genommen wird, hat seinen Grund in der Absicht Spinoza's um das, was er sich vorgesetzt hat zu beweisen, später desto leichter ableiten zu können. Daß wir bei dieser von ihm selbst bemerkten Willkühr nun aber schon nicht mehr in der immanenten, mit logischer Nothwendigkeit vor sich gehenden Entwicklung des Systems stehen, sehen wir mit unleugbarer Klarheit. Und vergebens ist es den genommenen Sprung zu verdecken durch den Anfang eines neuen Abschnitts. Die starre, unbewegliche Substanz, die absolute Affectlosigkeit ohne Verstand und Willen und doch wiederum das Denken, die unendliche Ausdehnung, und doch wiederum ohne Selbstbestimmung der Ausdehnung, weil Bestimmung Negation ist, — die Denken und Ausdehnung ist, während beide doch wiederum in krassem Dualismus aus einander gehalten werden, — die Substanz also, die wir nicht begreifen, wie sie je aus ihrer verschlossenen Einsamkeit in das konkrete Leben treten wird, — haben wir auf einmal verlassen, und stehen mitten in der Wirklichkeit, in der spekulativen Erklärung des Mikrokosmos, der wir selbst sind. Und diese Veränderung des Objects unserer Spekulation involvirt auch eine dialektische Verkehrung der Methode. Denn, wie wir durch Deduction aus der causa sui und ihrer Existenz die Attribute ableiteten, so steigen wir hier wiederum durch Induction zum Unendlichen auf. Dieses Absteigen und Aufsteigen

fordert eine Brücke, und wenn uns ihr Bau nicht gelingt, ist das Problem des Spinozismus ungelöst geblieben. Dann sehen wir vom Standpunkte der Substanz das endliche Leben, ohne es zu begreifen, und wir trachten aus dem Flusse der Wirklichkeit zu schöpfen, aber er nimmt uns nicht auf. Sehen wir aber vom konkreten Leben aus die Substanz in ewiger Entfernung, so verschwindet sie selbst ganz in die grundlose Kluft, die uns von ihr trennt.

Nachdem der Körper definirt ist als ein Modus Gottes, insofern er die Ausdehnung ist, giebt Spinoza seine Definition vom Menschen als von einem denkenden Wesen, woraus er zugleich rückwärts schließt zum Denken Gottes, d. h. zu seinem attributiven Innehaben alles Denkens [1]).

Wir lassen jetzt die Bestimmung von Geist und Körper als Modificationen der unendlichen Attribute Gottes als Lemmata gelten, um uns erst mit der Wirksamkeit dieser Modi zu beschäftigen.

Der Mensch (als modus cogitandi) denkt, und weil er dem Denken nothwendige Begriffe denkt, hat er Ideen. Von der Lehre dieser Ideen bei Spinoza trachten wir zuerst eine wahre Idee zu bekommen.

Per i d e a m, sagt er, intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans.

Per i d e a m a d a e q u a t a m intelligo ideam, quae, quatenus in se, s i n e r e l a t i o n e a d o b i e c t u m consideratur,

---

[1]) Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio m o d i s u n t, q u i D e i n a t u r a m c e r t o e t d e t e r m i n a t o m o d o e x p r i m u n t. Competit ergo Deo cuius conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. E s t i g i t u r c o g i t a t i o u n u m e x i n f i n i t i s D e i a t t r i b u t i s, quod Dei aeternam et infinitam essentiam exprimit, sive Deus est res cogitans. Demonstr. pr. 1. part. II. p. 224.

omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecus habet [1]).

Bei der letzten Definition muß bemerkt werden, daß Spinoza bei den adäquaten Ideen ausdrücklich ausschließt convenientiam ideae cum suo ideato. Wir stoßen hier auf einen Widerspruch in adiecto. Weil der Geist ein denkender ist, bildet er sich den Begriff, die Idee. Das Denken als reines Denken aber involvirt zwar den Begriff, hat in seinem Denken den Begriff in seiner Möglichkeit (virtualiter), aber noch nicht in seiner Wirklichkeit (realiter). Erst nur wo das Denken seine bestimmte Richtung bekommt auf das Objekt des Denkens, bekommt es seinen Inhalt, in der denkenden That des Begreifens. Die Idee, der Begriff ist entweder mit dem Wesen des denkenden Geistes absolut identisch, und sie wird vom Denken nicht gebildet, sondern sie geht in dem Denken als Denken völlig auf; oder, als vom Geiste gebildet, ist die Idee bestimmter Akt und bestimmtes Resultat des Denkens. Sie ist nicht das Denken schlechthin, sondern das von seinem Objekte erfüllte Denken. Denn nur damit ist der Unterschied im Geiste gegeben zwischen dem Denken als inhaltsleerer Potenz des Geistes, und der Idee als der Energie dieser Potenz. Der Begriff ist nicht der Geist der begreifen kann, sondern der begriffen hat: der Gedanke setzt ein Gedachtes voraus. In Widerspruch hiermit ist bei Spinoza die adäquate Idee die Idee rein an sich, ohne alle und jede Beziehung auf das Objekt, und selbst die Convenienz der Idee mit ihrem Gegenstande wird ausgeschlossen, obgleich sie als übereinstimmende Idee eben darin nur ihre Wahrheit haben kann.

Die Ideen verhalten sich ferner zu Gott wie Geist und Körper sich zu ihm verhalten.

Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus

---

1) Def. III. IV. p. 224.

alio attributo explicatur; hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Und:

Esse formale idearum modus est cogitandi, hoc est modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans, certo modo exprimit [1]).

Wie wir also den Menschen betrachten nach seinen Ideen, nach seinem Denken, oder nach dem Körper, finden wir in ihm den Ausdruck Gottes, seines Wesens in bestimmter Weise. Und weil wir uns bis jetzt in der Spaltung des Denkens und der Ausdehnung befinden, entsteht die Nothwendigkeit, diese Spaltung spekulativ zu heben. Denn in der Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins liegt diese Einheit mit unabweisbarer Gewißheit vor, und die sonst von Spinoza unterschätzte Erfahrung ist hier auch für ihn eine zwingende Macht.

Der sechste Satz bewegt sich noch ganz in dem Dualismus [2]), aber noch ehe Spinoza zum achten fortgeschritten ist, giebt er die folgende interessante Erläuterung, womit wir aber nur formell und nicht essentiell in den Monismus eingeführt werden.

Hic antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id quod supra ostendimus; nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet; et consequenter quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus

---

[1]) pr. V. cum Dem. p. 226.

[2]) Cuiuscumque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa [1]).

Die Identität ist somit keine Identität im Begriffe; sie ist nur die Wiederholung der Lehre von der Unität der Substanz, die hier wiederum gesetzt, aber nicht spekulativ begriffen wird, denn im Begriffe gehen Denken und Ausdehnung noch immer aus einander. Wir sehen, so zu sagen, die Glieder der Substanz, aber nicht ihr Herz, das sie belebt und das die Strömungen seines Lebens in ihre Glieder hineintreibt. Es ist immer noch ein Neben-einander, kein In-einander der Attribute, das seine Begründung und seinen Grund in einem höheren, begriffenen Dritten hat. Diese dualistische Auffassung des Zusammenseins zweier für sich seiender, weil nur für sich und durch sich begriffener Welten, hat ihr Centrum in dem berühmten Satze: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum [2]). Hiermit ist die Identität der in Gott nothwendigen Idee mit dem realen Sein gesetzt, d. h. die göttliche Potenz des Denkens ist sogleich die Potenz des Handelns: Gottes Idee ist seine absolute Macht. Seine unendliche Natur ist mit immanenter Nothwendigkeit Ursache des formellen, endlichen Seins, wie seine Idee immanente Ursache ihrer Ordnung ist, denn eben in dieser Idee sind sie subjektiv in ihm [3]). Hieraus geht für die Anthropologie das Resultat hervor, daß im Menschen

---

1) Schol. pr. VII. p. 228. 2) pr. VII.

3) Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae; h. e. quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective. Cor. pr. 7. Bei diesem in Deo obiective ist zu bemerken, daß das Objektive bei Spinoza nicht die Bedeutung hat, welche wir jetzt dem Worte beilegen. Für uns ist es das Gegenständliche, bei Spinoza aber das was wir jetzt das Subjektive nennen. Die ganz verschiedene Bedeutung, worin wir jetzt die Wörter Realismus und Idealismus nehmen, giebt ein anderes Beispiel dieser Aenderung des philosophischen Sprachgebrauchs.

Wille und Verstand dasselbe sind und der eine sich nicht weiter erstreckt wie der andere.

Wie wird nun aber, fragen wir gespannt, aus diesem unendlichen Sein das Formelle (wie Spinoza das Endliche nennt), und aus der Idee Gottes die Idee des menschlichen Geistes? Nicht durch eine Emanation, denn im Emanationssysteme ist das emanirte immer unvollkommener als das emanirende Wesen, und bei Spinoza ist Realität identisch mit Vollkommenheit [1]). Nicht aus einer Evolution, denn im Systeme der Evolution ist der Effect immer vollkommener als die Ursache, und bei Spinoza ist die absolute Ursache identisch mit absoluter Vollkommenheit. Wie ist aber ein Drittes denkbar ohne Schöpfungsbegriff? Spinoza wird uns in seinem Ringen um die Lösung der schweren Frage einen neuen Beleg geben für ihre Unmöglichkeit. Vernehmen wir seine eigenen Worte:

(pr. IX.) Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

(Demonstratio pr. IX.) Idea rei singularis actu existentis modus singularis cogitandi est et a reliquis distinctus; adeoque Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et huius etiam, quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et huius etiam, quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio causarum. Ergo unius singularis ideae alia idea sive Deus, quatenus alia idea affectus

---

1) Per realitatem et perfectionem idem intelligo. Def. VI. p. 224.

consideratur, est causa, et cuius etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum: q. e. d.

„Die Zauberruthe des Spinozismus“ oder „die Krücke Spinoza's“, wie Kuhn es nennt, das immer wiederkehrende quatenus muß aushelfen. Trachten wir das Zauberwort zu entziffern durch Analyse des neunten Satzes und seiner Demonstration.

Gott ist die Ursache der Idee eines jeden einzelnen Dinges, wie es in der Wirklichkeit existirt. Denn jede Idee ist Modus des Denkens, und Gott ist das Denken. So absolut betrachtet aber würde Gott, aus dem nur Unendliches folgen kann, auch nur unendliche Dinge hervorbringen. Gott wird aber auch als Ursache des Dinges betrachtet von anderen Ideen, wovon er wiederum die Ursache ist. In diesem Begriffe, der von der Ursache betrachteten und begriffenen Ursache, ist Gott Ursache des einzelnen Dinges. Diese Progression geht ins Unendliche, woraus die Identität des Unendlichen mit dem Endlichen resultirt.

Stellen wir es arithmetisch dar:

A produzirt *B* und *C* und *D* u. s. f., dann sind *B*, *C* und *D* in *A* als in ihrer Ursache. Dann ist aber nicht $A = B$ oder $= C$ oder $= D$, sondern $D = A - (C + B)$, $B = A - (C + D)$ u. s. f. Dieß ergiebt zwar $A = B + C + D$ u. s. f., aber über eine Totalität als Summe kommt Spinoza in seiner Moduslehre nicht hinaus, was er auch dann und wann selbst ausspricht. A ist also ein in B und C und D getheiltes. B kann A nicht in seiner Ganzheit enthalten, ohne selbst A zu sein; C begreift das A, nicht als A, sondern als B + sich selbst, D das A als C + sich selbst, u. s. f. Kurz, wir bekommen hier spekulativ nicht die Production des Endlichen aus dem Unendlichen, sondern die Zerstückelung des Unendlichen in einer unendlichen Zahl der Endlichkeiten. Dieß zusammengesetzte Wesen, wir gestehen es, ist nicht die unendliche, untheilbare, selbst als Ausdehnung untheilbare Substanz des ersten

Theils der Ethik. Aber — wenn wir bei dem ersten Theile verweilen, haben wir ebensowenig die endlichen Dinge mit ihren Ideen, adäquaten und inadäquaten Ursachen des zweiten Theils. Hier gilt ein absolutes „Entweder — Oder": entweder die Substanz muß in ihrer spinozistischen Definirung weichen vor dem auch spinozistisch definirten Menschen, oder wir müssen Spinoza's Mensch zu Grunde gehen lassen in Spinoza's Gott. Für ein Nebeneinander ist bei ihm kein spekulativer Raum!

Es kann uns nicht mehr befremden, wenn dieser innere Widerspruch, dieses Schwanken sich bis zur ausgesprochenen Inkonsequenz entwickelt. Denn es heißt ferner:

Substantia formam hominis non constituit [1]). Warum nicht? Der ohne Form gedachte Mensch ist nicht der wirkliche, der wahre Mensch, d. h. er ist nicht der Mensch in seiner menschlichen Existenz. Und als bloßer Begriff existirt er im Nominalismus des Spinoza noch viel weniger. Der Mensch mit seiner Form ist, existirt. So giebt es demnach ein constituirtes Sein, das nicht aus dem Wesen der Substanz und somit außer ihr ist. Denn, Spinoza beweist dieß selbst, si igitur ad hominis essentiam pertinet esse substantiae, data ergo substantia daretur necessario homo, et consequenter homo necessario existeret, quod est absurdum! [2]) Diese Absurdität liegt aber in dem schon deutlich gelehrten: Alles was ist, folgt aus der Natur Gottes mit Nothwendigkeit [3]).

---

1) pr. X. p. 230. 2) pr. X. dem.

3) Daß die Form im Spinozismus unerklärt geblieben ist, wird richtig bemerkt von Moses Mendelssohn: „Zum Körper gehört, außer der Materie, auch noch Form, d. i. die Bewegung sammt allen ihren Modificationen. Spinoza hat also bloß die Quelle der Materie angewiesen. Wo sollen wir aber die Quelle der Form suchen? Wodurch erhält der Körper seine Bewegung, der organisirte Körper seine Bildung, d. i. seine planvolle und regelmäßige Bewegung, und jeder andere Körper seine Figur? Wo

Spinoza schließt sodann aus seinem Satz:

Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo aliquid quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse nec concipi potest, sive affectio sive modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit [1]).

Die modificirten Eigenschaften Gottes bleiben aber, trotz dieser Modifikation, zu seiner Natur, d. i. zu seinem Wesen gehörig, und die Formel ist nur befestigt worden: Substanz = Gott = Attribute = Modifikationen = Affekte.

Spinoza kommt also nicht zum individuellen, zum subjektiven, zum persönlichen Sein des Menschen, sondern er findet das erste Wirkliche für den Menschen in einer Idee. Die Idee eines in der Wirklichkeit daseienden Dinges ist des Menschen erstes wirkliches Sein [2]), woraus er folgenden merkwürdigen, uns das Geheimniß des Pantheismus völlig enthüllenden Schluß zieht:

---

kann der Ursprung hievon anzutreffen sein? Nicht im Ganzen, denn das Ganze hat keine Bewegung. Das Sämmtliche aller Körper, in eine einzige Substanz vereinigt, kann den Ort nicht verändern nnd hat weder Organisation noch Figur. Also in den Theilen. Mithin müssen die Theile auch ihr abgetheiltes Dasein haben, und das Ganze ein bloßes Aggregat aus denselben sein. Hätten die Theile, wie Spinoza vorgiebt, nicht ihr abgesondertes Dasein, und wären sie bloß Abänderungen oder Vorstellungsarten des Gesammten, so könnten sie keine andere Modificationen haben, als die aus den Eigenschaften des Ganzen fließen. Woher die Form in den Theilen, wenn das Ganze keine Quelle dazu bietet?" Gesammelte Schriften. 1843. II. S. 344.

1) pr. X. corrolarium.

2) Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis. pr. XI. p. 232.

Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Ac proinde quum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et quum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere [1]).

In seinem Scholion zu diesem Folgesatz erwähnt Spinoza, daß (sine dubio!) die Leser hier Anstoß finden würden. Er bittet sie aber mit ihm weiter zu gehen, und nicht eher ein Urtheil zu fällen als bis sie Alles durchgelesen haben. Wir beweisen ihm diese Gefälligkeit und enthalten uns jeder Bemerkung, um uns von ihm noch belehren zu lassen, daß jede Idee ihr Objekt hat; daß das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper ist, d. h. eine Modifikation der Ausdehnung [2]). Der Schluß ist nun u. A. auch dieser:

Quicquid in obiecto cuiuscumque ideae contingit (das Objekt ist auch hier der Körper), eius rei datur necessario in Deo cognitio, quatenus eiusdem obiecti idea affectus

---

1) pr. XI. Coroll. Conf. pr. XXX in demonstr.: Quare cognitio durationis nostri corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam mentis humanae constituere consideratur, h. e. haec cognitio est in nostra mente admodum inadaequata.

2) Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud. pr. XIII p. 233.

consideratur, h. e. quatenus mentem alicuius rei constituit. Und:

Si corpus non esset humanae mentis obiectum, ideae affectionum corporis non essent in Deo, quatenus mentem nostram, sed quatenus alterius rei constitueret.

Als allgemeines Resultat ergiebt sich hier Folgendes:

Gott ist das Denken: der Mensch ist Modus des Denkens. Gott ist die Ausdehnung: der Körper ist Modus der Ausdehnung. Ergo: der Mensch ist Modus der Natur Gottes.

Der Zusammenhang zwischen dem denkenden Gott und dem denkenden Menschen, zwischen dem ausgedehnten Menschen und dem ausgedehnten Gott wird vermittelst eines Ideenprocesses begreiflich gemacht.

1. Das Objekt der menschlichen Idee ist sein Körper: von diesem Objekte ist wiederum eine Idee in Gott.

2. Diese Idee ist Wesen des Menschen, Wesen seines Geistes, wovon wieder eine Idee in Gott ist.

3. Wie nun der Körper Objekt des Geistes, so ist der Geist Objekt dieser Idee in Gott [1]).

---

[1]) Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori. pr. XXI. p. 244. Schol.: Mentis idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, h. e. idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad obiectum consideratur. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum.

4. Diese Idee ist also Idee der Idee, oder Form der Idee ohne Beziehung auf das Objekt, d. h. sie ist adäquate Idee.

5. Der Mensch hat auch Ideen von den körperlichen Affektionen: diese Ideen der Ideen von den Affektionen beziehen sich auf Gott. Die Ideen der Affekte sind im menschlichen Geiste, d. i. sie sind in Gott, quatenus constituit humanae mentis essentiam [1]).

---

1) „Spinoza sucht sich auch noch durch ein anderes Mittel der Beschränktheit und Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen zu überheben. Es liegt in seiner Lehre von der Idee der Idee. Gott muß sich seiner und aller seiner Gedanken bewußt sein; nichts kann im Denken sein, wovon Gott nicht wüßte. Daher muß es in Gott auch eine Idee des menschlichen Geistes geben, welche einen Theil des unendlichen Verstandes Gottes bildet und also zur naturirten Natur gehört. Diese Idee Gottes von unserem Geiste ist aber auch mit unserem Geiste vereinigt, so wie unser Geist vereinigt ist mit unserem Körper; denn der Körper ist das Objekt des Geistes, und der Geist ist das Objekt seiner Idee. Die Idee des Geistes, welcher selbst eine Idee ist, also die Idee der Idee bildet mit dem Geiste ein und dasselbe Individuum; Körper und Geist sind dasselbe, nur in verschiedenen Attributen, Idee aber und Idee der Idee sind dasselbe in demselben Attribute. Was Spinoza unter dieser Idee der Idee versteht, kann kein Zweifel sein. Er schreibt uns nicht allein eine Idee unseres Geistes im Allgemeinen, sondern auch Ideen aller unserer Affektionen zu, und führt hierauf unsere Selbsterkenntniß zurück. Alles unser Selbstbewußtsein beruht darauf, daß wir nicht allein Gedanken haben, sondern auch wissen daß wir sie haben. Daher soll auch jeder wahre Gedanke sich selbst beglaubigen, und nach Spinoza ist die Idee der Idee nichts anderes als die Form der Idee, d. h. die Idee selbst ohne Beziehung auf ihr Objekt in der Wahrheit, welche sie an sich hat, indem sie sich selbst beglaubigt. Jeder denkt sein Denken und ist im Bewußtsein desselben auch seines Denkens gewiß." Dr. Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie. XI. S. 257.

In dieser Zusammenkettung wird nun aber die Consequenz des früher von Spinoza beabsichtigten Parallelismus durchbrochen, denn mit ihr wird die Möglichkeit eines für die Anthropologie so wichtigen Unsterblichkeitsbeweises angebahnt. Es heißt jetzt nämlich: der menschliche Geist ist nicht allein die Idee seines Körpers, sondern ebenso sehr ist er die Idee seines eigenen Geistes; d. h. es liegt in seiner Natur in sich selber zu reflektiren. Es giebt eine Idee der Idee, denn Gott muß sich seiner und aller seiner Gedanken bewußt sein; „nichts kann im Denken sein, wovon Gott nicht wüßte". Denn alles Denken ist ja nur dadurch denkbar, daß eine denkende Substanz existirt, welche Gott ist. Nun aber findet sich unter dem Attribute des Denkens auch der menschliche Geist als Modus vor. Also muß auch die Idee des menschlichen Geistes in Gottes Denken gesetzt werden. Alles aber was in Gottes Denken liegt, ist ewig, also auch die Idee des menschlichen Geistes, welche, weil dieser selbst eine Idee ist, nur als Idee der Idee bezeichnet werden kann. Nun aber schreitet Spinoza denn auch noch weiter dazu fort, ausdrücklich die Idee der Idee in derselben Weise mit dem menschlichen Geiste, d. h. mit der Idee zu verbinden, in welcher diese Idee ihrerseits mit dem menschlichen Körper als vereinigt erscheint, denn der Körper ist das Attribut des Geistes und der Geist ist das Objekt seiner Idee. Diese Idee der Idee und der Geist selbst sind ein und dasselbe Individuum. Körper und Geist, Objekt und Idee sind dasselbe in verschiedenen Attributen. Idee aber und Idee der Idee, oder was dasselbe bedeutet, der menschliche Geist selbst und die ewige Idee desselben, wie sie sich in Gott findet, sind dasselbe in demselben Attribute. Und zwar liegt in dieser Idee nicht bloß im Allgemeinen die Vorstellung unseres Geistes, sondern alle einzelnen Affektionen desselben, der ganze Inbegriff dessen, was in unserem Geiste liegt. Alles dieß erscheint daher gleichfalls als ewig, weil dasjenige, womit er unmittelbar identisch ist, in dem ewigen Wesen Gottes liegt. Diese unmittelbare

Identität von Idee und Idee der Idee tritt auch darin noch deutlicher hervor, daß nach dem Dafürhalten des Spinoza jeder wahre Gedanke sich durch sich selbst beglaubigen soll. Sobald Jemand etwas in Wahrheit weiß, weiß er zugleich von diesem seinem Wissen: er weiß daß er es weiß, und so bis ins Unendliche fort. Sind nun Wissen und Bewußtsein von diesem Wissen bei der reflexiven Natur des Geistes Ein und Dasselbe, mithin auch die Idee, welche der menschliche Geist ist, und die Idee, welche es von dieser Idee giebt, so muß der menschliche Geist, weil die Idee der Idee ewig ist, auch selbst ewig sein.

Zu dieser Consequenz können wir aber bei strenger Durchführung des erst gesetzten Parallelismus nicht gelangen. Denn dieser vom Körperlichen ausgehende und durch diesen Ausgangspunkt in wesentlich eigenthümlicher Weise determinirte Gedanke erreicht seinen Höhepunkt darin, daß Spinoza nicht zurückschreckt vor der unphilosophischen Behauptung, daß der menschliche Geist nichts Anderes sei als ein geistiger Automat. Den Menschen in geistiger wie in körperlicher Hinsicht als einen mechanischen Automaten zu bezeichnen, ist das Stärkste was er von dieser Seite her behaupten konnte. Wie steht es nun aber in dieser Richtung um die individuelle Unsterblichkeit? Wo der Geist ein Automat ist, ohne Freiheit der Selbstbestimmung und ohne Individualität seines eigenen Wesens, da kann von der Unsterblichkeit eines individuellen Geistes selbstverständlich nicht die Rede sein. Denn einen solchen individuellen Geist giebt es überhaupt nicht. Unsterblich, ewig ist nur die Substanz, und somit auch der menschliche Geist sofern er ein endlicher Modus von dem Attribute des Denkens ist, welches Attribut in eigener Weise das ewige Wesen der Substanz ausdrückt. Unsterblich, ewig ist derjenige Modus, welcher den Menschen bedeutet, also nur insoweit als wir von seiner Endlichkeit absehen, d. h. von Demjenigen, was ihn zu diesem bestimmten endlichen Modus macht. Das Wesen des Menschen, lehrt Spinoza, involvirt nicht mit Nothwendigkeit die Existenz, d. h. aus der Natur-

ordnung kann eben so gut folgen, daß dieser oder jener Mensch existire als daß er nicht existire, also daß er ewig, unvergänglch sei oder auch nicht. Mit diesem Axiom der lauteren Zufälligkeit aus dem Anfange des zweiten Theiles der Ethik stehen wir also in scharfem Conflikt mit der Consequenz die aus der weiteren Entwicklung nothwendig hervorgeht.

Die Affekte, die Knechtschaft und die Freiheit.

War in der Lehre vom Menschen im Allgemeinen, in der Anthropologie, die Lehre der Attribute in ihren Modificirungen enthalten, und ist somit bei Spinoza der Mensch nicht Mikrokosmos, sondern die Substanz, der Makranthropos, so wird seine Psychologie konsequent zur Lehre, welche die Erscheinungen des Seelenlebens aus den Affektionen der Substanz erklärt. Und es ist wohl diese Auseinandersetzung der Seelenbewegungen im Spinozismus von bleibendem Werth. Wir bekommen von ihm eine Naturlehre vom Seelenleben, wobei jede Erscheinung, als Afficirung des einzelnen Modus, schon in ihrer Wirklichkeit ihre gleiche Berechtigung hat, nicht bloß um gewürdigt, sondern um in dieser Gleichberechtigung anerkannt zu werden. Von Gebrechen der menschlichen Natur kann bei Spinoza nicht die Rede sein. Sein Motto ist hier: non ridere, non condemnare, sed intelligere, und darum werden die vitia, die ineptiae in aller Ruhe nicht vom ethischen Standpunkte, sondern geometrisch behandelt. Mea haec est ratio, sagt Spinoza. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque eius virtus et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam debet

esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cuiuscumque alterius rei, cuius sola contemplatione delectamur [1]).

Es mag nun dem höheren Bewußtsein des geistigen Lebens unmittelbar nicht zusagen, daß das menschliche Leben und Streben betrachtet wird si quaestio esset de lineis, planis aut de corporibus, aber es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Mechanismus des Seelenlebens seinen Werth hat für die Anthropologie, wie die Anatomie ein Faktor ist der Physiologie, ohne daß sie darum noch die Teleologie des physischen Lebens zu erklären vermag. Und eine Anatomie des Seelenlebens ist es, welche Spinoza uns giebt.

Die Lehre von den Affekten geht von drei Grunddefinitionen aus, durch welche der Begriff des Affekts in seine beiden Unterarten, des Handelns und des Leidens, zerlegt wird. Diese beiden aber sollen begriffen werden aus der Verschiedenheit einer adäquaten und einer inadäquaten Ursache. Adäquate Ursache nennt Spinoza nämlich die, cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi; inadäquat oder partiell ist ihm die Ursache cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit [2]). Demgemäß lehrt er vom Handeln und Leiden:

Nos tum agere dico, quum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est, quum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi.

---

1) Praef. in part. III. De origine et natura affectuum. p. 271.

2) Def. I, p. 271.

Affectuum definitiones.

Affectuum generalis definitio.

Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.

Affectus primitivi:

1. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

2. Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem.

3. Tristitia est hominis transitio a maiore ad minorem perfectionem.

4. Admiratio est rei alicuius imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem.

5. Contemtus est rei alicuius imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt.

Affectus cupiditatis:

32. Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae eiusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae eiusdem rei appetendae existentiam secludunt, coërcetur.

33. Aemulatio est alicuius rei cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.

34. Gratia seu gratitudo est cupiditas seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit.

35. Benevolentia est cupiditas benefaciendi ei, cuius nos miseret.

36. Ira est cupiditas, qua ex odio incitamur ad illi quem odimus malum inferendum.

37. Vindicta est cupiditas, qua ex reciproco odio concitamur ad malum inferendum ei, qui nobis pari affectu damnum intulit.

38. Crudelitas seu saevitia est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cuius nos miseret.

39. Timor est cupiditas maius, quod metuimus malum minore vitandi.

40. Audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod eius equales subire metuunt.

41. Pusillanimitas dicitur de eo, cuius cupiditas coërcetur timore periculi, quod eius aequales subire audent.

42. Consternatio dicitur de eo, cuius cupiditas malum vitandi coërcetur admiratione mali, quod timet.

43. Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi quae hominibus placent, et omittendi quae displicent.

44. Ambitio est immodica gloriae cupiditas.

45. Luxuria est immoderata convivandi cupiditas vel etiam amor.

46. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor.

47. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor.

48. Libido est etiam cupiditas et amor in commiscendis corporibus.

Affectus laetitiae:

6. Amor est laetitia concomitante idea causae externae.

8. Propensio est laetitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est laetitiae.

10. Devotio est amor erga eum, quem admiramur.

11. Irrisio est laetitia orta ex eo, quod aliquid, quod contemnimus in re, quam odimus, ei inesse imaginamur.

12. Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus.

14. Securitas est laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

16. Gaudium est laetitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

19. Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

21. Existimatio est de aliquo prae amore plus iusto sentire.

Affectus tristitiae:

7. Odium est tristitia concomitante idea causae externae.

9. Aversio est tristitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae.

13. Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus.

15. Desperatio est tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

17. Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

18. Commiseratio est tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit.

20. Indignatio est odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

22. Despectus est de aliquo prae odio minus iusto sentire.

---

23. Invidia est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra ut ex alterius malo gaudeat.

24. Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

25. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur.

26. Humilitas est tristitia orta ex eo, quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur.

27. Poenitentia est tristitia concomitante idea alicuius facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.

28. Superbia est de se prae amore sui plus iusto sentire.

29. Abiectio est de se prae tristitia minus iusto sentire.

30. Gloria est laetitia concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

31. Pudor est tristitia concomitante idea alicuius actionis, quam alios vituperare imaginamur.

At contra non pati dico, quum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non nisi partialis sumus causa [1]).

Damit ist nun auch schon zugleich das ganze Wesen des Affekts begriffen:

Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas [2]).

Sind wir also die adäquate Ursache einer dieser Affekte, d. i. kann der Affekt aus uns allein begriffen werden, dann sind wir handelnd; kommt aber zum Begriffe des Affekts ein Fremdes hinzu, dann sind wir leidend, womit auch actio, That der Seele, passio, Leidenschaft der Seele, beschrieben sind.

Dieß sind die Grundbegriffe, aus denen Spinoza seine ganze kunst- und einsichtsvolle Lehre von den Affekten erbaut. Wie in der Lehre der einzelnen Geister und Körper (Modus-lehre) die adäquate und inadäquate Idee (S. 41) Schlüssel ist zur Erklärung der Erscheinung vom Wahren und Falschen, von Wahrheit und Irrthum, so ist es hier die Lehre von den adäquaten und inadäquaten Ursachen. Und wir bewundern den Scharfsinn, womit Spinoza Thun und Leiden der Seele zu begreifen sucht. Beide stehen im Causalzusammenhang mit den Ideen des Geistes, d. h. die adäquate Idee ist Quelle unseres Thuns, die inadäquate aber Ursache des Leidens. Die adäquaten Ideen sind so auch in Gott. Adäquat sind in Ihm aber auch die inadäquaten, nicht quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sondern quatenus etiam aliarum rerum mentes in se simul continet [3]). Von eben dem bestimmten Affekte kann Gott nur die adäquate Ursache sein, von dem Affekte in seiner Indifferenz aber er ist wiederum die inadäquate sofern wir ihn da zugleich als Ursache eines

[1]) Def. II. [2]) Def. III.
[3]) pr. I. p. 272.

anderen Affekts betrachten. Wenn A Ursache ist von B, aber auch von C, dann ist A von C die inadäquate Ursache, wenn wir A als Ursache des C betrachten, insofern es nur die Ursache des B ist. So auch mit den Ideen. Jede Idee hat nothwendig ihren Effekt, wovon Gott die causa adaequata ist, nicht aber Gott als der Unendliche, sondern Gott, von der bestimmten Idee als affizirt betrachtet. Hinc sequitur, schließt Spinoza von diesen Voraussetzungen aus ganz richtig, mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas [1]). Zurückgehend auf seine Definition des Attributes, als dasjenige was durch sich selbst begriffen werden kann, muß er konsequent den Satz aufstellen: Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quis est) aliud determinare potest [2]).

Das offenbar werdende Grundgesetz aller Erscheinung der Bewegung, sowohl körperliche als geistige, ist die in der Substanz, in Gott begründete Ordnung in der Ausdehnung und im Denken. Es ist der Parallelismus der Attribute der Substanz. Diese Harmonie ist nicht die eines immanenten Causalitätsverhältnisses, nicht der sich hier der Möglichkeit nach anknüpfende Occasionalismus, nicht die hier durchdämmernde harmonia praestabilita, sondern sie soll die absolute Einheit der Substanz sein. Der Geist hat darin seine Gesetze, die Gesetze seiner Natur; der Körper hat darin seine Gesetze, und auch die Gesetze seiner Natur. Und die Einwendungen des unmittelbaren Bewußtseins gegen diesen Dualismus sucht Spinoza damit niederzuschlagen, daß er darauf hinweist, wie wenig wir noch begriffen haben, wie beschwerlich wir überhaupt anweisen können, was der Körper aus den bloßen Gesetzen seiner Natur vermag. Die Analogien zur Beleuchtung seiner

---

1) pr. I. corollarium. 2) pr. II.

Lehre entlehnt er vom Traumleben, was uns a priori nicht für die Richtigkeit seiner Ansicht stimmen kann. Der Nachtwandler z. B. verrichtet im Schlafe, worüber er sich im wachen Zustande wundern wird. Hier geht aus der Natur des Körpers hervor, worüber der Geist selbst staunen muß. Wenn wir träumen daß wir sprechen, wähnen wir aus freiem Entschluß des Geistes zu sprechen, und dennoch sprechen wir nicht, und wenn wir im Traume sprechen, geschieht es aus der freiwilligen Bewegung des Körpers. Hier ist also das eine Mal die Ursache gegeben ohne den Effekt hervorzurufen, das andere Mal der Effekt ohne die geglaubte Ursache [1]).

Sehen wir jetzt was Spinoza als das Grundprincip der Seelenaffekte aufstellt. Er thut es in folgenden Sätzen:

Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et huius sui conatus est conscia [2]).

Das Streben alles Seins um in seinem Sein zu beharren, ist mit seinem Wesen in dem Maße identisch, daß es nicht etwa eine Eigenschaft dieses Seins, sondern sein Wesen ausmacht. Damit ist in der näheren Erklärung dieses Strebens,

---

[1]) Conf. Schol. in pr. II. p. 274 seqq. Atque adeo haec mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentiam. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

[2]) pr. VI. VII. IX. p. 278.

für den Geist als Wille, für Geist und Körper als Verlangen, für den sich selbst bewußten Menschen als Begierde der Grund gegeben, worin jede Affektion der Seele wurzelt [1]).

Der in Beharrung begriffene Geist und ebenso der in Beharrung begriffene Körper können, wenn sie von anderen Objekten affizirt werden, in ihrer Thätigkeit vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt, bejaht oder verneint werden. In diesen Veränderungen kann der Geist also übergehen zu größerer oder zu geringerer Vollkommenheit, und aus dieser Passion des Geistes entstehen die Affekte der Lust (laetitia) und Unlust (tristitia). Darum ist:

Laetitia hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem.

Tristitia hominis transitio a maiore ad minorem perfectionem.

Wenn sich die Lust auf Geist und Körper zugleich bezieht, ist sie titillatio oder hilaritas; die Unlust ist in diesem Falle dolor oder melancholia. Im Begriffe der cupiditas, die sich als laetitia und tristitia verzweigt (mit ihren homogenen Erscheinungen der titillatio und des dolor), ist schon die ganze

---

[1]) Spinoza entwickelt dies sehr deutlich im Scholion zur neunten Proposition: Hic conatus quum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur, sed quum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessaria sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii; et propterea sic definiri potest, nempe cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

Fülle der Seelenbewegungen gegeben. Mehr als diese drei erkennt Spinoza nicht an, und mit wahrer Virtuosität führt er die Leidenschaften zu diesen allgemeinen Begriffen zurück.

Der ganze Mechanismus des affizirten Seelenlebens läßt sich also mit den eigenen Worten des Spinoza übersichtlich darstellen, wie wir es auf der beigefügten Tafel thaten, wo wir auch die Zählung nach Spinoza beibehalten haben.

Daß die Herleitung des Seelenlebens aus dem egoistischen Princip der Selbsterhaltung Spinoza zwingt, gewisse sogenannte Tugenden zu verwerfen, ist eine nothwendige Consequenz. Aus der allgemeinsten Betrachtung der gegebenen Definitionen geht augenblicklich hervor, daß Mitleid, Demuth, Reue für nichts Gutes gelten können. Die Reue z. B. macht den Menschen erst recht doppelt elend, indem sie ihn mit einer doppelten Passivität behaftet. Es ist wahr, daß Spinoza in dem weiteren Verlauf seiner Gedankendarstellung diese egoistische Consequenz zu brechen scheint, weil er Liebe zu Anderen, Eintracht, Freundschaft, Theilnahme am politischen Leben von uns verlangt. Fragt man ihn aber nach dem Grunde und der Berechtigung dieser Forderungen, so ist es doch lediglich die Voraussetzung, daß nichts dem Menschen so nützlich sei wie der Mensch, und daß also der Nutzen Hauptmotiv zu dieser Forderung ist.

Die Nothwendigkeit der Affektionen involvirt die ethische Unfreiheit des Menschen. Dieß setzt Spinoza im vierten Theile seines Systems aus einander[1]). Er nimmt da die Begriffe des Guten und Bösen auf in seiner Demonstration, aber nur in dem Sinne, den sie in seiner Lehre haben können als Erscheinungen des Seelenlebens, wie Hitze und Kälte Erscheinungen der Natur sind. Die Lehre der Affekte wird zur Tugend-

[1]) Pars IV. De servitute humana seu de affectuum viribus. praef. p. 329.

lehre, und somit haben wir die spinozistische Ethik im spezifischen Sinne.

Die Seelenbewegungen, adäquat begriffen, sind Gliederungen im Leben des Ganzen, und insofern ist der Mensch an die Affekte gebunden, d. h. unfrei. Homo affectibus obnoxius sui iuris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi [1]). Das Gute und Böse sind nichts in sich selbst, sondern Begriffe, womit wir in der Comparation den einen Zustand von dem andern unterscheiden; wie die Musik z. B. für den Mißmuthigen gut, für den Trauernden böse, für den Tauben aber keins von beiden ist. Das Böse als principiell vom Guten verschieden zu betrachten, ist Vorurtheil. Daraus haben wir zu erklären wie die Worte gemeint sind, wenn Spinoza sie trotzdem beibehält. Er selbst giebt davon folgende Rechenschaft:

Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus: per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt.

Dieses exemplar naturae humanae, dieser Urmensch, den wir in der Imagination uns bilden, hat selbstverständlich bei Spinoza keine Realität, und scheint beim ersten Anblick ein variirendes Spiel der wandelnden Subjektivität zu sein. Wir

---

1) Ibid. p. 329.

werden aber nachher sehen, daß dieser Begriff doch auch eine gewisse Thätigkeit gewinnt. Erinnern wir uns zunächst, daß Realität bei Spinoza identisch ist mit Vollkommenheit; daß das Reelle in seinem Sein zu beharren strebt und demnach dieses Streben ein Streben ist in und aus und nach der Vollkommenheit, so begreifen wir, daß wiederum die adäquate Idee der Tugend identisch ist mit der adäquaten Ursache, mit dem Wirklichen. Hieraus sind die Definitionen des Guten und Bösen und der Tugend zu erklären:

Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.

Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes.

Per virtutem et potentia idem intelligo; h. e. virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi [1]).

Je weniger wir von den entgegengesetzten Seelenbewegungen afficirt und influenzirt werden, d. h. je mehr wir kraft unseres Vermögens = Tugend verharren, desto adäquater sind wir der Idee und der Ursache nach. Die Kraft aber wodurch wir in unserem Dasein verharren, durch welche wir leben, wird, weil sie eine begrenzte ist, von dem Vermögen äußerer Ursachen unendlich übertroffen. Daraus müssen die Veränderungen begriffen werden, die wir in unserem Dasein erleiden, sonst müßten alle Veränderungen des Menschen aus ihm selbst begriffen werden können und er somit deren adäquate Ursache sein. Weil die aus dem Menschen selbst begriffenen Veränderungen nur zu seiner Erhaltung dienen könnten und begründet sein würden in dem unendlichen Vermögen der Natur, so würde der Mensch unendlich sein, was eine Absurdität wäre [2]).

---

[1]) Deff. 1. 2. 8. 332.

[2]) In der Demonstration des vierten Satzes S. 335.

Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque naturae ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare [1]).

In dieser Unterwerfung unter die Leidenschaft ist der Begriff des Guten und Bösen für uns begründet, denn die Leidenschaften bestimmen uns immer, als Erregungen des Lebens, zur Lust oder Unlust [2]). Die Idee der Lust oder Unlust ist darum zugleich Erkenntniß des Guten und Bösen.

In diesem Bösen, in der Macht der Affektionen sind wir gefangen, und diese Gefangenschaft, Gebundenheit, Unfreiheit deducirt Spinoza jetzt in einigen sehr deutlichen Sätzen aus seinen Grundbegriffen. Die verschiedenen Abstufungen, die Partikularisation der Einwirkung der inadäquaten Ursache brauchen wir aber nicht zu spezialisiren, weil sie kein neues Licht auf das Ganze des Systems werfen. Wir citiren nur noch die Stelle, wo Spinoza das Vorhergehende concentrirt:

Quum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa ut unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad maiorem perfectionem revera ducit appetat, et absolute ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum sit sua parte maius. Deinde quandoquidem virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur, virtutis fundamentum esse ipsum conatum, proprium esse conservandi,

---

1) pr. IV. corollarium.

2) pr. VIII: Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae effectus, quatenus eius sumus conscii. p. 377.

et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest [1]).

Resultat: Die vernünftige Selbstsucht ist nicht bloß das Prinzip, sondern das ganze Wesen der Tugend, und, wie im ersten Theile der Ethik, sind viele Entwickelungen des Spinoza nur identische Begriffe, Tautologien. Denn das Wesen des Menschen ist sein Streben sein Dasein zu erhalten = Leben = Verlangen = Handeln nach der Vernunft = Tugend [2]).

Wir sind damit bei einer neuen Phase der Entwicklung in der Ethik angelangt, nämlich der Darstellung von der Macht der Erkenntniß. In der Evolution seiner Gedanken hat Spinoza gezeigt, daß das wahre Streben des Menschen zur Erhaltung, zum Nützlichen, zum Guten, ein Streben ist gemäß seiner Natur, und darum ist es ein Streben zum Erkennen selbst.

Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat nisi id quod ad intelligendum conducit [3]).

Was zur Intelligenz führt ist gut, was darin hindert ist böse. Der Intellectus ist um so adäquater als er Gott selbst erkennt, oder die wahre Erkenntniß der Substanz besitzt:

Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere [4]).

Das Erkennen ist also die absolute Tugend des Geistes.

---

[1]) Schol. pr. XVIII. p. 343.

[2]) pr. XXIV: Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi. p. 347.

[3]) pr. XXVI. p. 347.

[4]) pr. XXVIII. p. 348.

Von jetzt an ist im System vielfach die Rede vom Erkennen Gottes, vom Nachwandeln der Tugend, vom höchsten Gut, und weil wir unsere eigenen Begriffe, besonders wenn sie die dem Spinozismus diametral entgegengesetzte des Christenthums sind, nicht so ganz in todter Objektivität und inhaltslose Voraussetzungslosigkeit dahingeben, so sind wir sehr leicht in die Gefahr versetzt, uns hier in einem anderen Systeme, in dem Spinoza ganz fremden Gedanken zu fühlen und zu bewegen. Die Erinnerung an den eigentlichen, den spinozistischen Sinn dieser Ausdrücke dürfte demnach nicht überflüssig sein. Alle diese schönen Benennungen sind nämlich weiter nichts als Umschreibungen des einen Gedankens: die zum Bewußtsein gewordene immanente Nothwendigkeit, womit alles aus der Natur der absolut unendlichen Substanz erfolgt.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir kritisch den ganzen Kampf für und wider den spinozistischen Begriff der Naturnothwendigkeit durchgehen, den Spinoza in seinem Briefwechsel führt. Wir können aber nicht umhin, ihn wenigstens auszugsweise zu verfolgen, weil er einen höchst interessanten Beitrag liefert zum Verständniß des spinozistischen Determinismus. Oldenburg schreibt ihm aus London im December 1675: Fatalem videris rerum et actionum omnium necessitatem adstruere; atqui illa concessa assertaque legum omnium, omnis virtutis et religionis incidi nervos, omnesque remunerationes et poenas inanes esse autumant. Quicquid cogit vel necessitatem infert, excusare iidem arbitrantur: proindeque neminem inexcusabilem in Dei conspectu fore censent. Si fatis agamur, duraque revoluta manu omnia certo et inevitabili tramite vadunt, quis culpae poenarumque sit locus, illi equidem non assequuntur. (II. S. 196.) Spinoza trachtet diese Einwendung zu beseitigen mit der nicht sehr tröstlichen Bemerkung: homines coram Deo nulla alia de causa sunt inexcusabiles, quam quia in ipsius Dei potestate sunt, ut lutum in potestate figuli, qui ex eadem

massa vasa facit, alia ad decus, alia ad dedecus. (S. 199.) Oldenburg antwortet aber ganz richtig: Quum tu dicis: homines coram Deo nulla alia de causa esse inexcusabiles, quam quia sunt in potestate Dei; ego argumentum illud plane inverterem diceremque maiori, ut videtur, ratione: homines ideo plane esse excusabiles, quia in potestate Dei sunt. In promptu enim est omnibus obiicere: Ineluctabiles est potestas tua, o Deus; quare merito, quod aliter non egi, excusandus videor! (S. 201.) In der darauf folgenden Antwort hebt Spinoza auch ganz consequent alle Imputation der Sünde auf. Quod in praecedentibus meis dixi, non ideo esse inexcusabiles, quia in Dei potestate sumus, ut lutum in manu figuli, hos sensu intelligi volui, videlicet quod nemo Deum redarguere potest, quod ipsi naturam infirmam seu animum impotentem dederit. Sicut enim absurde circulus conquereretur, quod Deus ipsi globi proprietates, vel infans, qui calculo cruciatur, quod ei corpus sanum non dederit, sic etiam homo animo impotens queri posset, quod Deus ipsi fortitudinem veramque ipsius Dei cognitionem et amorem negaverit, quodque ipsi naturam adeo infirmam dederit, ut cupiditates suas nec coërcere nec moderari possit. Nam naturae cuiuscumque rei nihil aliud competit, quam id, quod ex data ipsius causa necessario sequitur. Quod autem naturae uniuscuiusque hominis non competat, ut animo forti sit, et quod in nostra potestate non magis sit corpus sanum, quam mentem sanam habere, negare nemo potest, nisi qui tam experientiam, quam rationem negare velit. At instas: Si homines ex naturae necessitate peccant, sunt ergo excusabiles, nec quod inde concludere velis, explicas, an scilicet quod Deus in eos irasci nequeat, an vero quod beatitudine, hoc est, Dei cognitione et amore digni sint. Sed si primum putas, omnino concedo, Deum non irasci, sed omnia ex ipsius sententia fieri: at nego, quod propterea omnes beati esse

debeant; possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilo minus beatitudine carere et multis modis cruciari. Est enim equus excusabilis, quod equus et non homo sit; at nihilo minus equus et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est, et tamen iure suffocatur; et qui denique cupiditates suas regere et metu legum easdem coërcere nequit, quamvis etiam ob infirmitatem excusandus sit, non potest tamen animi acquiescentia Deique cognitione et amore frui; sed necessario perit. (S. 202.) Auch in der Correspondenz mit Blyenbergh wird das Thema der Freiheit und Nothwendigkeit, zwar populär, aber zum Verständniß des Spinozismus ziemlich eingehend besprochen. Blyenbergh theilt in seinem ersten Brief an Spinoza seine Hauptbeschwerden gegen den spinozistischen Fatalismus, der schon in den metaphysischen Gedanken hervorgetreten war, mit in den Worten: Ex qua assertione, nämlich daß Gott nicht bloß Ursache der Dinge, sondern auch ihrer immanenten Beschaffenheit ist, etiam necessario sequi videtur, vel nil mali in motu sive mentis voluntate esse, vel Deum ipsum illud malum immediate operari. Nam ea quoque, quae mala appellamus, per animam, et consequenter per eiusmodi immediatum influxum et Dei concursum fiunt. Exempli gratia anima Adami vult edere de fructu prohibito. Efficitur ergo iuxta superius tradita, non tantum ut illa Adami voluntas per Dei influxum velit, sed etiam, quemadmodum statim ostendetur, ut tali modo velit; adeo ut ille Adami prohibitus actus, quatenus Deus non modo voluntatem eius movebat, sed et quatenus eam tali modo movebat, vel in se non sit malus, vel ut Deus ipse illud operari videatur, quod nos malum vocamus. (S. 220.) Spinoza antwortet unumwunden: Quoad me, non possum concedere peccata et malum quid positivum esse, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. E contra dico, non solum peccata non esse quid positivum, verum etiam affirmo nos

non nisi improprie vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut quum dicimus, homines Deum offendere. (S. 222.) Hieraus folgert Blyenbergh, daß wir mit dieser Lehre des Betens und Flehens zu Gott, ja der ganzen Religion beraubt werden; daß jede Strafe des Bösen etwas undenkbares ist; daß kein Motiv mehr da ist um nicht jede Sünde ungescheut zu thun, denn nos truncis omnesque nostras actiones motibus horologiorum similes reddimus. Spinoza nennt diese letzte Consequenz ein Absurdität, und antwortet in Beziehung auf die ersten Einwendungen sehr charakteristisch, daß er die Sünde läßt, „weil sie seiner besonderen Natur widerstreitet". Blyenbergh weist nun näher die Unmöglichkeit nach, um in Spinoza's System eine andere als bloß imaginäre Verschiedenheit zwischen Laster und Tugend festzustellen und bemerkt gegen die letzte Behauptung Spinoza's sehr treffend: Dicis te scelera et vitia omittere, quia ea cum singulari tua natura pugnant, et te ab divina cognitione et amore seducunt; verum nullam horum in omnibus tuis scriptis invenio vel regulam vel probationem. Quin excusa me, si contrarium ex illis sequi dicam. Omittis ea, quae vitia appello, quia cum singulari tua natura pugnant, non autem quia vitia complectuntur: omittis ea, quemadmodum cibus, a quo natura nostra abhorret, relinquitur. Certe qui mala omittet, eo quod sua natura ab eis abhorret, parum de virtute gloriari poterit. (S. 252.) Aus Spinoza's Antwort heben wir noch folgende deutliche Stelle hervor: Statuo Deum absolute et revera causam esse omnium, quae essentiam habet, quaecumque etiam illa sint. Si iam poteris demonstrare, malum, errorem, scelera etc. quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris etc. causam esse. Videor mihi sufficienter ostendisse id, quod formam mali, erroris, sceleris ponit, non in aliquo, quod essentiam exprimit, consistere, ideoque dici non posse, Deum

eius esse causam. Neronis verbi gratia matricidium, quatenus aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat; nam facinus externum fecit: simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, saltem ita uti Nero, non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordem ac inobedientem esse. Certum autem est, nihil horum aliquid essentiae exprimere, et idcirco Deum eorum etiam non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit. (S. 255.) Blyenbergh's gerechtfertigte Frage, ob es einen Beweggrund der Tugend giebt, der zur Ausübung derselben und zur Unterlassung des Bösen bestimmen könnte, wenn es eine Seele gäbe, deren besonderer Natur es nicht widerstritte, sondern mit der es sich vertrüge, Wollust und Verbrechen nachzugehen, wird von Spinoza sarkarstisch abgefertigt mit den Worten: Quantum denique tertiam questionem attinet, ea contradictionem supponit, mihique aeque videbatur, ac si quis rogaret: Si melius cum alicuius natura conveniret, ut se ipsum suspenderet, an rationes darentur, ut se non suspenderet? Verum, eiusmodi dari naturam, sit possibile. Tunc affirmo (etiamsi liberum arbitrium concederem, sive non concederem), si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quam mensae suae accumbentem, eum stultissime agere, si se ipsum non suspenderet; et is, qui clare videret, se scelera patrando revera perfectiore et meliore vita vel essentia, quam virtutem sectando posse frui, is etiam stultus foret, si illa non faceret. Nam scelera respectu istiusmodi naturae humanae perversae virtus essent. (S. 257.)

Der Mensch an sich hat keinen Begriff des Guten und Bösen, weil Gutes und Böses, das Relative, aus Comparation Entstandene, nur im Begriffe sind. Jeder ist da nach dem höchsten Rechte der Natur, und thut folglich nach diesem Rechte, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt, und beurtheilt nach

dem höchsten Rechte der Natur was gut und was schlecht sei. Die gegenseitige Hülfsbedürftigkeit aber zwingt die Menschen sich als Staat zusammenzuhalten, ihr natürliches Recht aufzugeben und sich gegenseitig die Sicherheit zu gewähren, daß sie nichts unternehmen wollen, was einem Anderen zum Schaden gereichen könnte. Soll diese Societät nun aber Festigkeit erhalten, so muß sie sich selbst das Recht aneignen, daß jeder Einzelne hat, um über das Gute und Schlechte zu entscheiden [1]).

Nach diesem Begriffe des Guten und Bösen werden die im dritten Theile definirten Affekte eingereiht. Daß bei dieser Classifizirung in allem Ernst die menschlichen Gefühle „wie Fläche und Linien" betrachtet werden, geht z. B. schlagend hervor aus der Beschreibung des Mitleidens, wobei wir einen Schauder bekommen vor lauter Vernünftigkeit [2]).

---

[1]) Also: in statu naturali peccatum concipi nequit: at quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo civitatis iure punitur; et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. — Ex quibus apparet, iustum et iniustum, peccatum et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent. Schol. 2. pr. XXXVI. p. 358.

[2]) pr. L: Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est. — Commiseratio enim tristitia est, ac proinde per se mala. Bonum autem, quod ex ea sequitur, quod scilicet hominem, cuius nos miseret, a miseria liberare conamur, ex solo rationis dictamine facere cupimus, nec nisi ex solo rationis dictamine aliquid, quod certo scimus bonum esse, agere possumus.— Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur quantum potest efficere, ne commiseratione tangatur. — Qui recte novit, omnia ex divinae naturae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod opio, risu et contemptu dignum sit, nec cuiusquam miserebitur; sed quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut aiunt, et laetari. Huc

Der Begriff des Intellektus führt zum Begriff der Freiheit, d. h. zur Einsicht in die Naturnothwendigkeit und zum Leben unter der Führung der Vernunft, welche diese Nothwendigkeit erkennt. Diese spinozistisch verstandene Freiheit, Vernunft, Tugend, Gotteserkenntniß ist die Ueberwindung der Affekte, die Aufhebung der menschlichen Gebundenheit und Unfreiheit, welche Lehre Spinoza im letzten Theile seiner Ethik behandelt [1]).

Die Gotteserkenntniß ist „Macht der Vernunft", wodurch sie über die Seelenbewegungen zu herrschen vermag. Als Gotteserkenntniß steht sie erstens höher als die erste Gattung der Erkenntniß, welche aus den Erregungen des Körpers, aus

---

accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cuius postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. p. 366.

Der Sohn aus Israel ertheilt selbst Vorschriften der Schlauheit, und giebt uns zugleich eine psychologische Erklärung, warum er die angebotenen Geschenke seiner Freunde soviel wie möglich ausschlug. Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quautnm potest, beneficia declinare studet. — Unusquisque ex suo ingenio iudicat, quid bonum sit. Ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio aestimabit, et si minoris ab eo, cui datum est, aestimari videt, contristabitur. Er vergißt aber nicht hinzuzufügen: Dico quantum potest. Nam quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, afferre queunt. Atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari. Ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne videamur eosdem contemnere, vel prae avaritia remunerationem timere, atque ita, dum eorum odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis et honesti habenda est! pr. LXX. Schol. p. 379.

[1]) De potentia intellectus seu de libertate humana.

verworrenen, inadäquaten Ideen, aus der Imagination, entsteht. Aber sie ist auch höher als die zweite Gattung, als die adäquaten Ideen, denn in Gott ist sie intuitive Erkenntniß. Diese Intuition des Geistes ist seine Macht über die Seelenbewegungen, denn es existirt ein Parallelismus zwischen der Verkettung der Ideen der Dinge im Geiste und der Imagination der Dinge im Körper. Sobald nun von der Seelenbewegung eine bestimmte Idee im Geiste ist, ist sie nicht mehr Leidenschaft, denn eben als Leidenschaft ist sie verworrene Imagination.

Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam. — Affectus igitur eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior [1]).

Auf diesem Wege wird die Beherrschung einer jeden Leidenschaft möglich. Denn: nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possimus formare conceptum [2]).

Dieser Begriff des Geistes von den Affekten, ihre adäquat verstandene Ursache, ihre Nothwendigkeit insofern sie aus der Natur des Lebens hervorgehen, bewirkt daß der Geist sie betrachtet in der Idee Gottes, in der Natur der Substanz.

Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur [3]).

Wer die Vorstellungen der Dinge, die Körpererregungen begriffen hat, hat dadurch die Intelligenz der Dinge, versteht ihre Natur, ihre Nothwendigkeit, die Affektionen von den Attributen der Substanz. Dieß intelligere erfüllt den Geist mit der Lust der Erkenntniß, wodurch er im Erkennen mit dem Ganzen eins ist.

Hier entwickelt sich also eine neue Wendung im System, ausgedrückt mit den Worten: qui se suosque affectus clare

---

[1]) pars V. pr. III. et coroll. p. 392.

[2]) pr. IV. [3]) pr. XIV. p. 399.

et distincte intelligit Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet [1]).

Gott, der absolut vollkommene, kennt keinen Uebergang zur größeren oder geringeren Vollkommenheit, und hat darum keine Leidenschaften, wird von keiner laetitia oder tristitia affizirt. An sich betrachtet muß also von Ihm gesagt werden: Deus neminem amat, neque odio habet.

Imagination und Gedächtniß vergehen zugleich mit dem Körper, denn nur so lange kann der Geist das wirkliche Dasein seines Körpers ausdrücken [2]). Gott ist Ursache nicht bloß vom Dasein, sondern auch vom Wesen eines jeden Körpers, woraus der Satz erhellt:

In Deo tamen datur necessario idea, quae huius et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit [3]).

Und hiermit bekommen wir scheinbar die Unsterblichkeit des Menschen zurück, welche im vierten Theile des Systems als eine Absurdität verworfen wurde.

Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est.

Von der anderen Seite ist die Vergänglichkeit des Körpers klar ausgesprochen, während sie im vorigen Theile, wenigstens hypothetisch, verneint wurde [4]).

---

1) pr. XV. XVI. p. 399. 400.

2) pr. XXI. Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore.

3) pr. XXII. p. 403.

4) Sed notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando eius partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum retenta sanguinis circulatione et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilo minus in aliam naturam a sua prorsus

Wir sagten aber absichtlich, daß die Unsterblichkeit des Geistes hier nur scheinbar von Spinoza deducirt wird. Denn erstens nennt er nicht den Geist, sondern ein Etwas (aliquid), das zweitens nicht unsterblich, sondern ewig ist, und zwar ohne Gedächtniß. Dieß aliquid ist eigentlich ein incognitum quid, und diese Ewigkeit keine Unsterblichkeit, denn sie ist nicht die höhere aber fortgesetzte Lebensentfaltung der Subjektivität. Spinoza will ausdrücklich bei seiner Ewigkeit keine Unendlichkeit, sondern die absolute Zeitlosigkeit gedacht haben. Die Ewigkeit, nicht des bestimmten Subjekts, sondern der Idee Gottes von diesem Subjekt (obgleich wir bei Spinoza ohne Inkonsequenz nicht vom Subjekt reden können), sagt weiter nichts aus, als die Ewigkeit der Substanz und ihrer Ideen. Individualisirung ist, weil geistige Ausprägung des Persönlichen und damit zugleich der Bestimmtheit, bei Spinoza Negation, die als solche das zeitliche Nichtsein, aber nicht das ewige Sein involviren kann. Es ist hier nur der dialektische Prozeß der Erkenntniß Gottes gezeichnet, insofern er im Geiste des Menschen die Intelligenz besitzt.

In der intuitiven Erkenntniß ist der Mensch zu seiner höchsten Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit gelangt, in welchem Stadium des Intellektus der Geist alles unter der Form der

---

diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam Hispano poëta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae vitae suae tam oblitus, ut fabulas et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse, et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus, quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de eo coniecturam faceret? pr. XXXIX. Schol. p. 360.

Ewigkeit faßt [1]), d. h. er kennt Alles in Gott. Denn das Erkennen der Dinge ist das Erkennen Gottes selbst [2]). So muß selbst der Körper unter der Form der Ewigkeit erkannt werden, und auch darin hat der Geist Erkenntniß Gottes, und weiß daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird [3]). Je mehr intuitive Erkenntniß Gottes also, je mehr Selbst- und Gottesbewußtsein der Geist hat, desto vollkommner und glückseliger ist er [4]).

Diese Ewigkeit des Geistes ist als solche auch Anfangslosigkeit, obgleich wir durch Abwesenheit des Körpers vom früheren Wesen des Geistes kein Bewußtsein haben [5]). Denn

---

1) pr. XXVII. Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.

pr. XXIX. Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

2) pr. XXIV. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

3) pr. XXX. Mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

4) pr. XXXI. Schol. Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, h. e. eo est perfectior et beatior.

5) Est haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla eius vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilo minus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendas concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.

ein Werden ist überhaupt in der Substanz, in dem ἓν καὶ πᾶν unmöglich, und darum ist sie nur Modus der göttlichen Erkenntniß.

Ex quibus, erklärt Spinoza, apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant! [1])

Was wir in dieser Erkenntniß haben erfreut den Geist, und er weiß daß Gott davon die Ursache ist. Aus dieser Lust, aus dieser intuitiven Erkenntniß entspringt der amor Dei intellectualis. Diese intellektuelle Liebe Gottes ist ewig, denn die Erkenntniß, woraus sie entspringt, ist es ebenso. Und weil in Gott, wie Alles, so auch die Erkenntniß vollkommen ist, muß er sich selbst lieben mit unendlicher intellektueller Liebe.

So haben wir den Gipfelpunkt der Ethik, die Krone des Systems erreicht, in dem berühmten Satze:

Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat [2]).

Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc eius existentiam tempore definiri sive per durationem explicari non posse. pr. XXIII. Schol. p. 404.

[1]) pr. XXXIX. Schol. p. 414.

[2]) pr. XXXVI. p. 410. Wir haben hier eigentlich schon Kern und Resultat der späteren Identitätssysteme. Folgende Citate werden zum

Das ist die Frucht der Spekulation Spinoza's, seine Ruhe, sein höchstes Gut, seine Seligkeit. In dieser Identität der

---

Beweise genügen. „Das Seyn ist da; und das Daseyn des Seyns ist nothwendig Bewußtseyn oder Reflexion, nach bestimmten, in der Reflexion selber liegenden und aus ihr zu entwickelnden Gesetzen. Das Seyn allein ist es, das da ist in dem Dasein, und durch dessen Seyen in ihm allein das Daseyn ist, und das da ewig bleibet in ihm, wie es in sich selber ist, und ohne dessen Seyn in ihm das Daseyn in nichts schwände; niemand zweifelt daran, und niemand der es nur versteht, kann daran zweifeln. In dem Daseyn aber als Daseyn, oder in der Reflexion, wandelt schlechthin unmittelbar das Seyn seine durchaus unerfaßbare, höchstens als reines Leben und That zu beschreibende Form in ein W e s e n, in eine stehende Bestimmtheit. Ob nun gleich an sich unser Seyn ewigfort das Seyn des Seins ist und bleibt, und nie etwas anderes werden kann, so ist doch das, was wir selbst und für uns selbst sind, haben und bestreben, — in der Form unserer selbst, des Ich, der Reflexion im Bewußtsein, — niemals das Seyn an sich, s o n d e r n d a s S e y n i n u n s e r e r F o r m a l s W e s e n. Wie hängt denn nun das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zusammen, stößt dieselbe nicht unwiederbringlich aus von sich, und stellt nicht hin ein zweites, durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen: es giebt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band — Empfindung; und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seyns ist aus der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn und das Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen; des Seyns Tragen und Halten seiner selbst in dem Daseyn, ist seine Liebe zu sich. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. d i e E m p f i n d u n g d i e s e s s e i n e s s i c h s e l b s t H a l t e n s, i s t u n s e r e L i e b e z u i h m; oder, nach der Wahrheit, s e i n e e i g n e L i e b e z u s i c h s e l b e r i n d e r F o r m d e r E m p f i n d u n g; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, s o n d e r n n u r e r s e l b s t e s v e r m a g s i c h z u l i e b e n i n u n s." J. G. F i c h t e, die Anweisung zum seligen Leben: sämmtliche Werke. III. 539.

Substanz mit ihren Modificationen, im menschlichen Geiste, ist zugleich die Identität des Bewußtseins, das der Mensch von

---

Schellings „Intellectuelles Schauen“ in seinem Systeme des transcendentalen Idealismus erinnert ebensosehr an die intellectuelle Gottesliebe Spinoza's; bei beiden kulminirt das System in diesem Identitätsbegriff. „Das reine Subjekt-Objekt, das absolute Erkennen, das absolute Ich, die Form aller Formen, ist der dem Absoluten eingeborne Sohn, (die objektive Welt) gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus ihm ist, ist dieselbe welche aus jenem.

Die Indifferenz im Absoluten, da nämlich in Ansehung seiner die Idee die Substanz, das Reale schlechthin, die Form auch das Wesen, das Wesen die Form ist, eins von dem anderen untrennbar, jedes des anderen völlig gleichendes Ebenbild nicht nur, sondern das andere selbst – diese Indifferenz erkennen heißt den absoluten Schwerpunkt und gleichsam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, dessen Stoff alles einzelne Wahre legirt, und ohne welches nichts wahr ist.

Diesem folgend werden wir erst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie sowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Inneren hervorquillt, und das eine nothwendig und ewig bei dem anderen ist, und wie jener einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht und es selbst ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheine, begreifen, die Art aber der Trennung und der Einheit für jeden Punkt des Universums genau bestimmen, und dieses bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem anderen der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern, und indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen.“

Schelling, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Sämmtl. Werke. Erste Abtheil. IV. S. 327. 29.

Der „dritte Stand, die Stufe der Philosophie“ in Hegel's absoluter Religion, das im menschlichen Geiste zu sich kommen Gottes,

sich selber hat, von Gott und von der ewigen Nothwendigkeit

---

besagt, obgleich mit schärferer Logik, nur dasselbe Resultat. Seine Lehre von der Selbstdiremtion Gottes wird jetzt wohl nicht mehr gelten für eine Erhebung der spinozistischen Substanz zum Subjekt, sondern für einen rein logischen Proceß. —

„In diesem Urtheile [das Reich des Vaters] ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so, daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so, daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dieß wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß insofern diese Unterschiede sich aufheben, als dieses Unterscheiden ebenso ist, den Unterschied als keinen zu setzen und so das Eine in dem Anderen bei sich selbst ist. Dieß, daß es so ist, ist der Geist selbst, oder, nach Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. — Die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität ist die Liebe, diese außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen, aber dieser Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich diesen nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinandergeht — dieser Andere, indem er ebenso außer sich ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und Beide sind nur dieses Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität, dieß Anschauen, dieß Fühlen, dieß Wissen der Einheit, das ist die Liebe.“

„Das Erste ist die Idee [der wirkliche Begriff] in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn [die Welt]. Insofern das Erste konkret ist, ist allerdings das Anderssein schon darin enthalten: die Idee ist ewiges Leben, ewige Hervorbringung [ewige Schöpfung]. Das Zweite ist die Idee in der Aeußerlichkeit, so, daß die äußerliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewußt wird als göttliche Idee, — die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dieß Bewußtsein, Gott als Geist, und dieser Geist als existirender ist die Gemeinde.“

Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke, XII. S. 186. 187. 261.

der Dinge. Und das soll die höchste intellektuelle Lust sein, die unbeschreibliche Selbstzufriedenheit? Es ist im Gegentheil der Odem der unendlichen Wehmuth des Alleinseins, der uns aus diesem Resultate entgegenweht und sich unseres Geistes bemächtigt. Es ist die Trostlosigkeit in der blendenden Hülle der Spekulation, die tiefe Trauer des unaussprechlichen Schmerzens der Endlichkeit, die den zum Ewigen erschaffenen Menschen umfaßt, worin Spinoza an dem Endlichen verzweifelt und das Ewige in seiner Wahrheit nicht hat. Auch dahin ist der Weg schwer, wie Spinoza das erklärt von dem Wege zum Resultate, das er gefunden. Und auf diesen Weg, den Weg zu Ihm der da sagt: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, können wir, obgleich in ganz anderem Sinne, die Worte beziehen, womit Spinoza sein System schließt: Qui posset fieri, si salus in promptu esset et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

Kritik der Methode.

Fragen wir zuerst was dem Spinoza seine Methode bedeutet, welche sich aus der mathematischen des Cartesius bei ihm näher zur geometrischen Demonstration bestimmte. Im Allgemeinen soll schon mit diesem Ausdruck die wasserklare und kalte Objektivität bezeichnet werden, deren sich Spinoza überall befleißigt. Er betrachtet göttliche und weltliche Dinge, die Natur und das Menschenherz wie geometrische Figuren, deren Gesetze er zu beobachten und zu erforschen sucht, ohne irgend welche Beziehung auf sich selber zuzulassen. Er spricht sich darüber aus in der klassischen Stelle in der Vorrede zum dritten Theile seiner Ethik. Dort stellte er bei Gelegenheit der Affekte, um welche es sich also zunächst handelte, seine Methode der Methode anderer gegenüber. „Die Meisten", sagt er, „welche von den Affekten und der Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen darin nicht von natürlichen Dingen zu handeln, als welche gemeinsamen Gesetzen der Natur folgten, sondern von Dingen, welche außerhalb der Natur stehen. Ja sogar, sie scheinen den Menschen in der Natur wie ein Reich im Reiche aufzufassen."

Die Methode, welche ein bedeutender Philosoph befolgt, ist dem Systeme seiner Gedanken nicht etwa ein äußerlicher Schmuck, oder auch sonst ein zufälliger Bestandtheil desselben, sondern sie ist die reiffste Frucht seines Nachdenkens, und sie ist die höchste Spitze aller seiner Erkenntnisse. Bei allen wirklichen Philosophen besitzt sie daher auch ihre eigenste Rechtfertigung in den tiefsten Beziehungen ihrer Systeme. Man kann sich darum nicht gründlicher über die Systeme selbst belehren, als wenn man auf das sorgsamste sich über ihre wissenschaftlichen Methoden unterrichtet. Wir fassen somit den Spinozismus sofort an einem seiner Hauptpunkte an, wenn wir uns über die mathematische Methode desselben verständigen.

Die Methode eines Philosophen liegt in seinem Systeme, und zu gleicher Zeit steht sie vor demselben. Als das schwerste Problem seiner Wissenschaft muß sie ihre gründlichste Rechtfertigung aus dem Systeme selbst erst empfangen. Das System selbst führt uns auf die Eigenthümlichkeit der Methode, die Methode ihrerseits auf das System.

Spinoza hat die mathematische Methode von Cartesius herüber genommen, aber wie dieser sie in seinem Zeitalter nicht allein gehabt hat, so hat sie auch unter der Hand des Spinoza eine Ausdehnung und außerdem Abänderungen erfahren, die sie beim Cartesius noch nicht gekannt hat. Der Grundsatz des Cartesius, sein cogito ergo sum, ist eine Basis welche umfassend genug ist, um nicht bloß die Methode der sogenannten exacten Wissenschaften darauf zu stützen, sondern sie begründet zunächst an erster Stelle, nach der Ansicht des Cartesius, seinen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes. Aus der Idee Gottes, die sich als solche in meinem Denken findet und mit allen das Dasein fordernden Merkmalen angethan ist, schließt dieser Beweis auf das Dasein Gottes. Und durch diesen Beweis glaubt Cartesius auch den Glauben an den sich selbst offenbarenden Gott, die Unterwerfung auch der exacten Wissenschaft unter die Autorität der Kirche, ohne weiteres als berechtigt auftreten

lassen zu können. An diese Präliminarien der cartesianischen Philosophie hat man sich häufig nicht genug erinnert. Und wo Cartesius denn nun doch einmal selbst an diese erinnert, da hat man in Folge dessen kein anderes Mittel gehabt, als den Cartesius durch den Vorwurf einer lediglich äußerlichen und unwahren Bigotterie ab und zur Ruhe zu verweisen. Und allerdings, es bezeichnet ohne Frage die Aeußerlichkeit von Cartesius religiöser Gesinnung, daß er diese Restrictionen seiner exacten Methode nur an der Schwelle seines Systems besitzt. Nicht daß er gelegentlich einmal an dieselben erinnert bezeichnet seine Aeußerlichkeit, sondern vielmehr daß sie ihm nicht immer gegenwärtig, daß sie ihm nicht bis ins innerste Herz seines Systems, bis in das tiefste Mark seiner ganzen Gedankenbildung eingedrungen sind. Aber auch so begründet es noch immer einen höchst wesentlichen, entscheidenden Unterschied zwischen Cartesius und Spinoza, daß jener nicht eher die Schwelle seiner exacten Forschung überschreitet, als nachdem er vor derselben seine religiösen Reservationen gemacht hatte; während Spinoza dagegen von Anfang an, und auch mit Beziehung auf die höchsten Fragen aller Philosophie, die mathematische Methode zur Anwendung bringen will. Cartesius System liegt in seiner Physik: nur um ihretwillen hat er sich auch mit metaphysischen Fragen, und mit einer Ethik hat er sich so gut wie gar nicht beschäftigt. Es fehlte ihm somit schon an der äußeren Gelegenheit, auch die höchsten Untersuchungen der Philosophie auf mathematischem Wege zu regeln. Selbst in seiner Physik hat Cartesius nur ein einziges Mal den Versuch der mathematischen Darstellung gemacht, wiewohl er principiell allerdings ein enthusiastischer Verehrer der Mathesis und ihrer Methode war. Jedenfalls seine Principien der Philosophie hat Cartesius nicht in mathematischer Methode dargestellt. Spinoza dagegen arbeitet sie für seinen Schüler more geometrico um. Spinoza überträgt überhaupt die Methode der cartesianischen Physik auf seine Ethik, und seine Ethik ist

sein System. Er überträgt sie ohne alle und jede Reservation. Denn Beweise sind nach ihm die „Augen des Geistes", und zwar die einzigen Augen des Geistes. Wer diese Geistesaugen nicht besitzt, sieht nichts von jenen unsichtbaren Dingen, die Gegenstand unseres Geistes sein können. Ohne Beweis ist der Mensch nur im Stande wiederzugeben, was einem Andern gehört hat. Das Gesagte aber berührt seinen Geist so wenig, noch auch spricht es denselben aus — als wie dieses von den Worten gelten würde, die ein Automat zu reden vermöchte. Also nur der Beweis unterscheidet nach Spinoza das Reden des vernünftigen Menschen vom Geplapper eines Automaten. Endlich hatte Cartesius unter der mathematischen Methode näher bestimmt die geometrische Analyse verstanden und empfohlen. Spinoza setzt statt dessen das synthetische Verfahren. Diese Unterscheidungspunkte überzeugen uns davon, daß Spinoza in der Methode von Cartesius ausgeht, aber doch nur um von ihm abzuweichen. Beide bewundern die mathematische Methode, — und sie verdient Bewunderung um ihrer geschlossenen Consequenz, um ihrer unerschütterlich sichern Fortbewegung, um ihrer leicht controllirbaren Präcision willen, — aber Cartesius bindet ihre Anwendung an die Voraussetzungen seines religiösen Standpunkts, wenn auch diese Bindung nicht in allzu innerlicher Weise geschieht. Spinoza entbindet sie dagegen ausdrücklich von den Voraussetzungen jeden und allen Glaubens, um die mathematische Methode durch sich selbst und durch diese sein ganzes System völlig unabhängig hinzustellen.

Betrachten wir nun noch genauer die äußere Form, in welcher sich die mathematische Methode darstellt, so werden wir nicht allein hingewiesen auf den philosophischen Vorgang des Cartesius, sondern noch mehr auf das Musterbild des Euklides, in seinen Elementen der Geometrie. Wie in dieser, so sahen wir auch von Spinoza in seiner Ethik Grundbegriffe und Grundsätze, d. h. also Definitionen und Axiome an die Spitze der Untersuchung gestellt, deren Wahrheit und Zusammenhang

aufgenommen und nicht weiter abgeleitet wird. Solcher Definitionen stellte die Ethik 76, und solcher Axiome allmählig 16 als die Grundsteine ihres Systems hin. Im Verlaufe der Lehrentwicklung werden daraus 259 Propositionen mit ihren Demonstrationen, 7 Lemmata und 8 Postulata abgeleitet. Diese sind für unsere subjektive Einsicht, weil sie Auseinanderlegungen aus Combinationen abgeleiteter Art sind, die Zurückführung dieser auf ihren eigentlichen Grund. Das Ganze dieser so aus ihrem systematischen Grunde bewiesenen Lehrsätze bildet nun das System des Spinoza, die in sich selbst zurückkehrende Schlange, die ein Symbol der Ewigkeit sein soll. Die Explicationen, 129 Scholien und 70 Corollarien haben eine mehr äußerliche Bedeutung.

Hiermit haben wir die äußere Gestalt der mathematischen Methode betrachtet, und jetzt fragt sich, welche innere Bedeutung sie für die Gedankenbildung des Spinoza besessen hat. Noch in neuerer Zeit hat man hierüber zwei extrem entgegengesetzte Ansichten aufgestellt. Von der Einen Seite hat man gemeint, die mathematische Methode sei nur die unpassende Form gewesen, welche die Mode seiner Zeit seinen philosophischen Gedanken aufgezwungen habe. Andererseits hat man es nun aber so dargestellt, als ob sachlich die wesentlichsten Grundzüge dieser Gedanken aus der Anwendung der Methode als solcher hervorgegangen wären. Beide Ansichten sind unrichtig. Die mathematische Methode steht im wesentlichsten Zusammenhang mit dem materiellen Inhalte des Systems, aber in letzter Stelle hat doch nicht die Methode das System, sondern das System die Methode bestimmt. Sie fordert von ihm schon im Allgemeinen jene Eigenschaften der wasserklaren und kalten Objektivität, die er auch selbst überall an den Tag gelegt hat. Diese Eigenschaften verlassen den Spinoza selten oder nie. Sie verlassen ihn nicht, wenn er die Stadt Amsterdam als ein Beispiel der segensreichen philosophischen Freiheit hinstellt, ohne dabei zu berühren, daß er selbst aus dieser Stadt einmal

vertrieben wurde. Sie leisten ihm die gleiche Freude des Erkennens, mag er über die edelsten und reinen Neigungen des Menschen, seine aufopfernde Hingabe in der Liebe zu Gott, oder über die widerlichsten Affekte reden. Diese Eigenschaften aber construiren jene kalte Lust der Affektlosigkeit, von welcher es wohlbegreiflich ist, daß Goethe seine heiße Dichterstirn in ihr zu kühlen liebte, während es zugleich begreiflich ist, daß Hamann, der noch ein anderes Mittel kannte um der Affekte Herr zu werden als die Affektlosigkeit, mit instinktivem Widerwillen vor dem Skelet des geometrischen Sittenlehrers zurücktrat. Vielleicht sind diese Eigenschaften zu allen Zeiten das Verführerische des Spinoza gewesen. Er betrachtet, wie wir schon sagten, Göttliches und Weltliches, Natur und Herz des Menschen als geometrische Figuren, deren Gesetze er zu beobachten und zu erforschen sucht, ohne irgend welche Beziehung auf sich selber zuzulassen. Das allgemeine Schauspiel der Welt liegt vor dem inneren Auge des Theoretikers ausgebreitet, als ob er selbst in demselben kein Mithandelnder, kein Mitleidender wäre. Seine Empfindungen und Neigungen, seine Begierden und Affekte, sowohl die auf das Höchste als die auf das Niedrigste gerichteten, sind für den Philosophen nichts Anderes, als wie die Zahlen einer Gleichung, mit denen er ab- und zurechnet, mit denen er operirt wie die jedesmalige Aufgabe es gebietet.

Es giebt vielleicht kein einleuchtenderes Beispiel von dieser partei- und affektlosen Objektivität des Spinoza als was sich findet im Eingange seines Tractatus de emendatione intellectus. Es ist darum so bezeichnend, weil hier die beiden äußersten Pole, um welche sein eigentliches System sich bewegt, in Eins zusammengefaßt werden: der persönliche Entwicklungsgang seiner Gedanken und das letzte Ziel derselben, die Spitze seiner Metaphysik, Gott oder das höchste Gut seiner Ethik. Von dieser Stelle aus werden wir in einer mehr persönlichen Weise auf diejenige Höhe hinaufgehoben, von welcher wir im

Systeme die Methode ausgehen sahen, ohne aber zu erfahren, wie er zu diesem Ausgangspunkt gekommen war.

Es handelt sich nämlich an jener Stelle um das Streben nach dem höchsten Gute, und es werden Verbesserungsvorschläge versucht zur Reinigung unseres Verstandes, damit derselbe im Stande sei, zur Erkenntniß dieses höchsten Gutes zu gelangen. Spinoza geht davon aus, daß die Erfahrung ihn davon überzeugt habe, wie alle Begegnisse des gewöhnlichen Lebens eitel und nichtig seien; denn sie enthalten in sich weder Gutes noch Böses, als nur insoweit der menschliche Geist sich von ihnen bewegen läßt. Durch diese Erfahrung erwacht das Verlangen in ihm nach einem höchsten Gute, das für sich allein mit Zurückweisung aller übrigen sich selbst mitzutheilen und allein den menschlichen Geist auszufüllen vermöchte, ja ihm in Ewigkeit eine dauernde und höchste Freude mitzutheilen. Endlich entschließt Spinoza sich zu dieser Untersuchung, wie er selbst sagt. Denn auf den ersten Anblick erscheint es ihm unbedachtsam, um einer Sache willen, die damals noch so ungewiß wie dieses höchste Gut, alle diejenigen Vortheile aufzugeben, welche das gewöhnliche Leben aus seinem Streben nach Ehre, Reichthum und Wollust zu erwerben pflegt. Und doch glaubt Spinoza bis jetzt, daß er über diese Alternative nicht werde hinaus kommen können: entweder diese gewöhnlichen Güter in die Schanze zu schlagen, oder auch sein Streben nach diesem höchsten Gute aufgeben zu müssen. Er fühlt sich in dieser Ansicht bestärkt, indem er die eigennützige Natur aller jener Güter überlegt, nach denen die Menschen gewöhnlich zu streben pflegen. Es sind dieses Reichthum, Ehre und Wollust. Und jedes von diesen drei Gütern, wie es allein nicht im Stande ist das Herz des Spinoza ganz auszufüllen, so ist es auch von der Beschaffenheit, daß es den Geist des Menschen verhindert außer ihm mit Ernst noch an ein anderes Gut zu denken. Somit gilt es also, meint Spinoza zunächst, entweder dem Streben nach dem wahren höchsten Gute zu entsagen, oder auch jenen Gütern des

gewöhnlichen Lebens. Es ist also deutlich: Spinoza möchte eine köstliche Perle, die Erkenntniß des höchsten Gutes gewinnen, aber sorgsam geht er zuvor mit sich zu Rathe, ob der Preis den er für dieselbe bietet, nicht auch vielleicht den Werth, was seine subjektive Erlangung anbetrifft, ungewiß ist. Um die Gleichsetzung der beiden Seiten herbeizuführen, wird gewissermaßen der größeren etwas abgezogen, der geringeren etwas zugelegt. Das fortgesetzte Nachdenken überzeugt den Spinoza davon, daß die ihrer Erlangung nach gewissen Güter ihrer Natur nach ungewiß seien; so wird der bis dahin größer scheinenden Seite etwas abgezogen. Und ebenso überzeugt sich Spinoza davon, daß das seiner Erlangung nach ungewisse Gut dennoch seinem Begriffe nach durchaus gewiß sei; so wird der bis dahin kleiner erscheinenden Seite etwas zugelegt. So scheinen die beiden Seiten sich also noch die Wage zu halten. Aber auch darüber noch strebt die assidua meditatio Spinoza's hinaus zu gelangen. Sie hat damit begonnen, den Ansatz, die relativen Güter, weil gewiß, größer als das höchste Gut, weil ungewiß, in eine Gleichsetzung beider Seiten als ungewiß, die Eine ihrem Begriffe, die Andere ihrer Erlangung nach, zu verwandeln. Durch fortgesetztes Nachdenken soll indessen auch diese Verwandlung nur der Uebergang zu einer völligen Umkehrung des ursprünglichen Ansatzes abgeben. Indem Spinoza seine ursprüngliche Erfahrung noch mehr auseinander legt, findet er, daß die Alternative so zu stellen ist, daß es heißt: „gewisse Uebel gegen ein gewisses Gut aufzugeben." Denn wie oft hat nicht das Streben nach Ehre und Reichthum und vollends nach Lust einen frühzeitigen und selbstverschuldeten Tod herbeigeführt? Spinoza vergleicht daher den in diesem Streben Befangenen mit einem tödtlich Kranken. Wiewohl das einzige Heilmittel seiner Krankheit ungewiß in der Erlangung ist, so muß er doch mit allen seinen Kräften darnach streben, weil er seinen gewissen Tod ohnedem vor sich sieht, weil die Hoffnung seiner Genesung auf diesem Heilmittel

beruht. Jetzt sehen wir ist die Abrechnung Spinoza's vollbracht. Er hat ein Recht, den völlig umgekehrten Ansatz als den ursprünglichen zu machen, indem er jetzt sagen darf: das höchste Gut ist das einzige, wenn auch in der Erlangung vielleicht ungewisse Heilmittel. Es ist somit ohne Frage größer als die Güter der Lust, der Ehre und des Reichthums, denn diese sind, weil eine tödtliche Krankheit, ein gewisses Uebel.

So hat Spinoza sein Streben nach Erkenntniß des höchsten Gutes, seine Liebe zu Gott in mathematischer Weise gerechtfertigt. Er hat so lange auf beiden Seiten zugezählt und abgezählt, bis die Rechnung richtig wurde, bis als unbestreitbares Facit aus derselben der Satz hervorgeht: man muß sich mit seiner Liebe nicht an das Vergängliche hängen, denn die Liebe zu Lust, Ehre und Reichthum zieht in den Tod hinab; dagegen die Liebe zu dem nicht Vergänglichen, die Liebe zu Gott als eines res aeterna et infinita, weidet mit eitel Freudigkeit den Geist. Wenn wir Gott lieben über alles Vergängliche, werden in uns und unter uns keinerlei Neid und Streit, keinerlei Haß und Furcht und überhaupt keinerlei Bewegung des Gemüths entstehen.

In diesen Auseinandersetzungen liegt ein ethischer Impuls, eine religiöse Wahrheit. Es giebt keine Liebe des Menschen zu Gott, die nicht Gott selbst in ihm wirkte. Sofern Spinoza also Gott wirklich liebte, sofern er nur um des höchsten Gutes willen die relativen Güter aufgab, sofern wirkte die Liebe Gottes wirklich in ihm, und die ewige Weisheit sagt uns: wer in der Liebe Gottes bleibt, bleibt auch in der Wahrheit. Man hat denn auch mehrfach den Ausspruch gemacht, daß das System des Spinoza sein persönliches Motiv in dem amor Dei besessen habe. Dieses ist indessen doch nur in einem sehr bedingten Sinne wahr. Das persönliche Motiv der Liebe zu Gott ist bei Spinoza nicht die letzte Quelle dieses Systems; sie muß sich doch erst selbst rechtfertigen lassen durch eine Rechnung nach mathematischer Methode. Wäre diese Rechnung

nicht so klar aufgegangen, der amor Dei hätte in sich selbst noch keinerlei Berechtigung besessen, er wäre nur eine unüberlegte Voreiligkeit gewesen. Man darf nichts anders in die Worte des Spinoza hineinlegen als was er selbst mit ihnen will. Sein amor Dei ist ein amor ergo rem infinitam et aeternam. Nach den Grundsätzen seiner mathematischen Methode rechtfertigt sein Verstand die Liebe zu Gott, und nach denselben Grundsätzen wird denn auch sein System entworfen. Geht nun aber das persönliche Motiv des Philosophen, die Liebe Gottes, von ihm aus, und läßt diese ihn seinen Standpunkt ohne Weiteres auf der Höhe der Substanz nehmen, so muß doch auch die Methode ihre eigene Rechtfertigung in das System selbst nachweisen. Um dieses zu untersuchen gehen wir kritisch zurück auf die Begriffe, die wir in unserer Darstellung im Sinne des Spinoza entwickelt haben.

Wir sahen daß die mathematische Methode uns eigentlich drei große Voraussetzungen entgegenhält, welche durch das System sachlich erwiesen sein müssen, bevor ihre Uebertragung auf alle Objekte der philosophischen Wissenschaft wissenschaftlich gerechtfertigt ist. Diese Voraussetzungen sind:

1. Die Leugnung eines Weltanfangs im Allgemeinen, somit denn auch einer Schöpfung insbesondere. 2. Die Behauptung eines schlechthin unbedingten Zusammenhanges innerhalb des seit Ewigkeit bestehenden Weltprozesses; eines Causalnexus, in welchem sich Ursache und Wirkung unaufhörlich in einander ketten, ohne daß dabei für einen teleologischen Zusammenhang der Dinge irgend welche Möglichkeit übrig bliebe.

3. Die Auflösung der Ethik des menschlichen Geistes in eine allgemeine Naturbeschreibung, wodurch ein absoluter Determinismus nachgewiesen wird in dem ewigen Causalnexus innerhalb des Naturprozesses. 4. Die Auflösung zugleich also der Gegensätze von Gut und Böse, und die Forderung um sie mit derselben objektiven Gleichgültigkeit als zur Natur des menschlichen Geistes gehörig zu betrachten, als mit welcher wir die

Gegensätze von Warm und Kalt als zur Natur der Luft gehörig zu betrachten pflegen.

In dem Objekte nun, mit welchem es die Mathematik zu thun hat, findet ein Analogon zu diesen Voraussetzungen Statt, deren Geltung für das Objekt der Philosophie Spinoza's System uns noch erst erweisen soll. An der Auflösung der Gegensätze von Gut und Böse kann dieß deutlich gezeigt werden.

Wollte man an einen Mathematiker die unverständige Frage richten, ob er mit mehr oder minder sittlicher Zuneigung dem Einen seiner Sätze als dem Anderen, dem Einen seiner Objekte als dem Anderen zugethan wäre, so würde er dieses vernünftiger Weise in Abrede stellen müssen. Der Mathematiker kann an dem Erwerb seiner subjektiven Einsicht bei dem Einen Satz eine geringere oder größere Freude empfinden als bei dem anderen. Aber er wird sich immer bewußt bleiben, daß diese Freude in dem mathematischen Objekte selbst keinerlei Wurzeln und Motive besitzt. Objektiv genommen erfreut der pythagoreische Lehrsatz nicht mehr und nicht minder als jeder andere beliebige Satz. Grade so erfreut den Naturforscher die Betrachtung des Warmen nicht mehr oder minder als die des Kalten. Und grade so soll nun auch nach Spinoza's Absicht der Ethiker das Gute mit derselben Gleichgültigkeit als eine Natureigenschaft des Menschen ansehen als wie auch das Böse. Hier drängt sich uns nun aber ein Bedenken gegen die Uebertragung der mathematischen Methode wie unwillkührlich auf. Die Mathematik kann ihren Objekten nach keinen Unterschied von Angenehm und Unangenehm, von Zu- oder Abneigung motiviren, weil sie in ihrem Objekte auch keinen Unterschied von Gut und Böse kennt. Der ethische Philosoph soll dagegen über Gut und Böse reflektiren, wiewohl er dabei keinen Unterschied von Zu- und Abneigung soll objektiv für berechtigt halten dürfen? Daß die Mathematik nichts weiß von Gut und Böse ist ein Satz der bereits in der alten Philosophie eine fast

sprüchwörtliche Bedeutung bekommen hat. Aber in der alten Philosophie wurde er mehr dazu benutzt, um die untergeordnete, wenn auch auf ihrer Stufe höchst wesentliche Bedeutung der Mathesis hervorzuheben, nicht aber um, wie Spinoza es will, deswegen ihre Methode als das einzig gültige Auge der Wissenschaft zu feiern. Es gab Schüler des Sokrates, die um ihrer vorwiegend ethischen Richtung willen die Mathematik gradezu verachteten, und selbst Sokrates ist von dem Verdachte einer solchen Unwissenschaftlichkeit nicht ganz frei geblieben. Freilich schon Plato, der Urheber eines Systems, an dessen Spitze die Idee des Guten stand, wiederholte den Ankömmlingen seiner Schule das pythagoreische Wort: μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω. Aber er wollte damit keineswegs die Ethik more geometrico behandeln, sondern vielmehr bezeichnete er die Mathematik als die Progymnastik höherer Wissenschaft. Weil die Mathematik nichts weiß von Gut und Böse, kann sie auch von keinem Zwecke wissen. Denn der Zweck und das Gute sind fast identische Begriffe. Es wäre lächerlich, wenn man einen Mathematiker fragen wollte, zu welchem Zwecke die Summe aller Winkel in einem Dreieck gleich zwei Rechten wären? Er würde uns lächelnd belehren, daß von einer Zweckbestimmung innerhalb seines Gebietes gar nicht die Rede sein könne. Wie die Wirkung aus der Ursache, so folgt jener Satz aus der Natur des Dreiecks. Und nicht minder lächerlich würde es sein, wenn man nun weiter fragen wollte: ob nicht vielleicht das Dreieck ein Reich im Reiche der geometrischen Welt bilde, insofern es nämlich Freiheit habe, die Summe seiner Winkel so oder anders zu bestimmen? Der Mathematiker würde uns auch auf diese Frage weiter belehren, daß wie aus der Natur des Dreiecks jener Satz gefolgert sei, so wiederum diese Natur des Dreiecks selbst nur aus den allgemeinen Anschauungen und Verhältnissen des Raumes sich ergebe, und dann auf diese Weise überhaupt ein lückenloser, dem Causalnexus vergleichbarer Zusammenhang aller der Mathematik angehöriger Objekte sich

erstrecke. Und wenn man dann endlich noch mit der Frage kommen wollte: ob der Mathematiker den Raum, von welchem alle seine geometrischen Betrachtungen abstrahirt sind, auf welchen sie alle sich beziehen, für ewig oder für zeitlich geworden halte? so würde er, wenn er die Grenzen seiner Wissenschaft richtig ermißt, diese Frage ganz und gar von seiner Competenz abweisen. Wäre er weniger besonnen, so würde er die Ewigkeit des Raumes vielleicht behaupten. Und von seinem Standpunkt aus müßte es ihm für die größte Unbesonnenheit angerechnet werden, wenn er aus seinen Voraussetzungen die Möglichkeit eines ewigen Raums gradezu bestreiten wollte. Das non liquet ist in dieser Frage für den Mathematiker das allein Richtige. Alle seine Grundsätze und Lehrsätze sind durch Abstraktion von dem als bereits vorhanden vorausgesetzten Raum gewonnen. Er kann sich alle seine Wahrheiten auch nicht anders als gleichzeitig in dieser Einen Voraussetzung mitgesetzt denken. In diesen beiden Momenten liegt daher für einen nicht ganz besonnenen Mathematiker die Versuchung, den Raum für ewig zu erklären. Seine Betrachtungsart setzt nichts früher ein, als wo der Raum bereits als ein gegebener vorhanden ist. Und sobald dieselbe einsetzt, findet sie alle Wahrheiten, die sie überhaupt findet, als objektiv gleichzeitig vorhanden vor. Sie findet sie allmälig, sie folgert sie nach einander für ihre subjektive Einsicht, aber objektiv sind alle gleichzeitig. Darin liegen also Versuchungen für den Mathematiker vor, den Raum für ewig zu erklären. Und dieselben Versuchungen oder vielmehr Veranlassungen glaubt nun auch Spinoza dem Philosophen bereiten zu müssen. Er soll das allgemeinste Objekt seines Denkens für ewig erklären, um der Anwendung der mathematischen Methode auf dasselbe Raum zu geben. Aber grade hier läßt sich wieder ein Bedenken nicht abweisen. Der Mathematiker, wenn er besonnen ist, weist die Frage nach der Ewigkeit oder der zeitlichen Existenz des Raums ganz von seiner Competenz ab. Er giebt sie einer anderen vor ihm stehenden Disciplin

zur Erörterung anheim, mag man dieselbe nun Philosophie der Mathematik oder wie sonst benennen. Aus dieser nimmt er den Begriff des Raums auf, und seine eigenthümliche Betrachtung beginnt erst da, wo er aus diesem Begriff nur das in demselben Enthaltene, wie z. B. das Verhältniß der Hypotenuse und der Katheten des rechtwinkeligen Dreiecks, demonstrirt. Seine ganze Thätigkeit beginnt erst unter der Voraussetzung des Raums, aber genau genommen weiß er damit noch nicht das Geringste über den Beginn dieser Hypothese selbst, ob sie einen zeitlichen Beginn gehabt, oder von Ewigkeit her bestanden habe. Er hat als Mathematiker das vollste Recht, diese Fragen abzuweisen mit einem non liquet; er braucht uns über sie nicht Rede zu stehen, er darf nicht über sie entscheiden. Dagegen entscheidet Spinoza über sie: er behauptet die Ewigkeit der Welt. Was für den Mathematiker nur eine Versuchung ist, will er als eine gradezu zwingende Veranlassung und Nöthigung hinstellen. Wir müssen somit nach den Gründen fragen, weswegen Spinoza die Welt für ewig erklärt. Die Mathematik kann sich auf eine ihr vorangegangene philosophische Betrachtung berufen, und wenn sie wissenschaftlich durchgebildet ist, wird sie es thun. Cartesius und manche andere Philosophen berufen sich auf die Voraussetzung des Glaubens, wenn sie über solche allgemeine Wahrheiten zu entscheiden versuchen. Beide Voraussetzungen kennt Spinoza nicht, und nach seinen Angaben kann und darf er sie nicht kennen. Schauen wir darum zurück zu denjenigen Begriffen, auf welchen, wie auf Grundpfeilern, freilich von sehr verschiedener Stärke, Spinoza's Philosophie beruht, und zwar zuerst zu seinen Begriffen der Substanz, des Attributes und des Modus.

Gegen diese drei Definitionen als solche wird schwerlich etwas einzuwenden sein, aber eben so klar ist es, daß Spinoza durch dieselben nur Nominaldefinitionen gegeben hat von dem, was er Substanz, Attribut, Modus nennen will. Es ist damit

nur die Terminologie der spinozistischen Philosophie festgestellt. In der Mathematik steht es uns frei, die unbekannte Größe x zu nennen, durch ein Kreuz die Forderung der Addition, durch einen horizontalen Strich die negative Größe zu bezeichnen. Ganz das gleiche, aber auch nur das gleiche Recht hat Spinoza das eine Substanz, das zweite Attribut, das dritte Modus zu nennen. Wenn er diese Ausdrücke fest gebraucht, werden wir jene Begriffe damit verbinden müssen. Aber damit ist doch nichts weiter als eine Verabredung getroffen über Werth und Bedeutung der geometrischen Zeichen, welche für den Philosophen Spinoza nachher in Gebrauch kommen sollen. Dasselbe gilt von den übrigen früheren Definitionen, welche die drei herausgehobenen in ihrer Mitte einfassen.

Es ist nun aber von der größten Bedeutung zu wissen, in welchem Sinne Spinoza selbst seine Definitionen nimmt. Giebt er sie uns nur für Nominaldefinitionen, oder haben sie ihm noch einen anderen Werth? Man ist zunächst versucht das Erstere anzunehmen. Wenn man Spinoza sagen hört: ich verstehe unter Substanz, unter Attribut u. s. w. Das und Anderes, so liegt es nahe zu meinen, er wolle durch solche Definitionen nur die Terminologie seines Systems feststellen. Wie es dem Mathematiker frei steht, das Unbekannte als x zu bezeichnen, so scheint Spinoza uns auch nur verpflichten zu wollen, daß wir mit jenen Ausdrücken dieselben Begriffe wie er verbinden sollen. Aber der Sinn Spinoza's reicht doch offenbar weiter. Zu dem Irrthume, daß er seine Begriffsbestimmungen nur für Nominaldefinitionen giebt, geben die fünf ersten Definitionen allerdings manche Veranlassung. Diese wird uns aber sofort benommen, sobald wir die sich auf Gott beziehende sechste Definition betrachten. Denn hier wird offenbar eine Realdefinition gegeben, die uns mitten in die eigenthümlichsten Gedanken des Spinoza hineinführt, und die wir nicht mehr mit mathematischer Gleichgültigkeit an uns vorübergehen lassen können. Was nun aber von ihr gilt,

können wir nicht umhin auch von den übrigen gelten zu lassen, denn sie scheinen ihr durchaus coordinirt. Und dem zu Folge erscheinen uns die Definitionen nicht nur bestimmt, die Begriffe aufzuzählen, welche nachher in der spinozistischen Spekulation zum Gebrauch kommen, sondern in ihnen selbst beginnt das Drama dieser Philosophie. Sie prätendiren die Gewähr ihrer realen Möglichkeit, ihrer Wirklichkeit in sich selbst zu tragen. Sie sind nicht bloß hypothetisch gemeint: wenn es eine Substanz, wenn es Attribute, Modi giebt, so wollen wir das Angegebene darunter verstehen, sondern vielmehr: was wir unter dem Angegebenen verstehen, trägt in der Evidenz seiner Definition die Gewähr seiner Realität. Darin liegt aber eine wesentliche petitio principii. Wie gelangt aber Spinoza dazu eine solche zu begehen? Diese Frage drängt sich auf, wenn man Spinoza auch in diesem Punkte vergleicht mit jenem Vorbilde in der mathematischen Methode, mit dem Euklid. Auch Euklid hebt mit Definitionen an, mit den Definitionen der einfachsten ebenen Figuren, wie Spinoza mit den allgemeinsten Begriffen. Aber bei Euklides haben die Definitionen früher gar keinen Werth und keine Anwendung, als bis er ihre reale Möglichkeit nachgewiesen, bis er sie construirt hat. Die Evidenz seiner Definitionen hängt von ihrer Construktion ab. Um dieselbe Evidenz zu erreichen, mußte Spinoza die von ihm definirten Begriffe construiren können. Erst dadurch würde seine Vorstellung gegen Erdichtung gesichert erscheinen und die innere Möglichkeit seiner Definitionen verbürgt sein. Wenn wir den Begriff einer Chimäre, wie Homer sie uns beschreibt, mit derselben formellen Präcision, wie Spinoza die Begriffe definirt, der Substanz, des Attributes, der Modi, definiren können, würde daraus doch wohl nicht sofort ihre Realität folgen.

Am unwiderleglichsten tritt nun jene petitio principii in der sechsten Definition hervor. Denn könnte man die frühere noch als willkührlich gewählte, auf Begriffe bezügliche Zeichen

ansehen, — mit dem Namen Gottes werden jedenfalls des Menschen eigene, falsche oder richtige Vorstellungen verbunden. Mit diesen wird sich Spinoza also zuvor erst durch einen Beweis auseinander zu setzen haben, bevor er zu einer realen Aussage über Gott berechtigt sein kann. Spinoza setzt aber: unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (S. 9. VI.).

Wenn wir diese Definition genauer überlegen, so weist sie uns in allen ihren Bestandtheilen auf fünf der übrigen Definitionen hin, in deren Mitte sie uns als eingefaßt erscheint. Gott ist ens absolute infinitum: hier weist das Unendliche auf die zweite Definition zurück, in der der Begriff des „in seiner Art Endlichen" definirt wird, wogegen das „absolut unendlich" den schärfsten Gegensatz bildet. Sein und Wesenheit führen auf die erste Definition zurück, wo der Begriff einer causa sui als Dasjenige bezeichnet wird, dessen Wesen die Existenz involvirt, oder als Dasjenige, dessen Natur nicht anders als existirend gedacht werden kann. Die Ausdrücke Substanz und Attribut weisen ferner auf die dritte und vierte Definition zurück, und endlich „ewig" bezieht sich schon im Voraus auf die achte Definition, in welcher dieser Begriff definirt wird. Es erhellt also unwidersprechlich, daß auf die Definition Gottes sich Definitionen in vorbereitender oder erläuternder Weise fünf der übrigen beziehen. Es handelt sich darin keineswegs um eine bloße Namenserklärung, um eine Feststellung des mit dem Terminus Gott zu verbindenden Begriffes ohne Rücksicht auf die Existenz desselben, sondern von demselben geschieht bereits eine Aussage. Es wird eine Gleichung angesetzt zwischen dem Terminus Gott einerseits, und andererseits den Begriffen causa sui, absolut unendlich, Substanz bestehend aus unendlichen Attributen, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Jene verschiedenen Begriffe werden also in Beziehung auf einander gesetzt. Es wird sachlich von ihnen etwas

behauptet, nämlich ihre Identität unter einander, und sie wurden nicht bloß nominell erklärt. An anderen Stellen sagt Spinoza uns auch noch ausdrücklicher und noch mehr geradezu als hier, daß Gott die causa sui ist, sein Wesen ohne Weiteres die Existenz involvirt, weil seine Natur nicht anders als existirend concipirt werden kann; daß Gott absolut unendlich ist, weil es keinerlei Sache giebt, die ihn begrenzen könnte; daß er die aus jenen Attributen bestehende Substanz ist. So hebt z. B. sofort der eilfte Lehrsatz an mit dem verhängnißvollen Worten: Deus sive substantia — als wie mit einer ausgemachten Sache. Und endlich daß Gott ewig ist, denn unter Ewigkeit versteht Spinoza nach der achten Definition nichts anderes als die Existenz selbst, soweit diese schon allein aus der Definition der ewigen Sache als eine nothwendig sich ergebende Folge concipirt wird. Gott für ewig zu erklären ist somit nur der logische Ausdruck für den Satz, daß er die causa sui ist. Nach Allem können wir also nicht im Mindesten darüber in Zweifel sein, daß in der sechsten Definition eine sehr reale Aussage über Gott vorliegt, worin der Kern des ersten Buches der Ethik, welches De Deo überschrieben ist, ja womit der systematische Anfang des ganzen Spinozismus gegeben ist. Müßten wir also das Recht dieser Aussage zugeben, so wäre es vielleicht nothwendig, auch alles Spätere in Folge dessen zu adoptiren. Sobald aber diese frühste Aussage Spinoza's über Gott als ein willkührlicher metaphysischer Griff erscheint, ist die unbedingte Nöthigung dazu mit einem Schlage abgewiesen.

Im Tractatus de emendatione intellectus hebt er den Unterschied hervor zwischen einer Definition, die sich auf eine res creata und einer solchen, die sich auf eine res increata bezieht. Dieß ist um so wichtiger zu beachten, da noch Cartesius von substantiae creatae geredet hat, während wir sahen, daß Spinoza diesen Begriff als eine contradictio in adiecto ablehnt (S. 12), weil er nur eine unerschaffene Substanz, Gott, kennt. Er zeigt, wie die Definition jeder erschaffenen Sache

genetisch sein müsse, d. h. sie muß die nächste Ursache des zu Erklärenden in sich begreifen, während sie für Gott nicht genetisch sein könne. Der Kreis z. B. würde nach dieser Vorschrift als diejenige Figur zu definiren sein, welche von irgend einer Linie beschrieben wird, deren Einer Endpunkt fest, während der Andere beweglich ist. Diese Definition begreift die causa proxima des Kreises in sich. Für eine res increata kann es dagegen keine causa proxima, weil überhaupt keine causa außer ihr selbst geben: sie ist causa sui. Für ihre Definition ist daher das als Requisit zu betrachten, daß die Definition jede Ursache ausschließt, d. h. also daß das Objekt kein anderes außer seinem eigenen Sein zur Erklärung des seinigen bedarf. In der Weise wie von endlichen Dingen dürfen wir also von Spinoza keine Definition Gottes fordern, und ebensowenig einen eigentlichen Beweis für dessen Dasein. Freilich lautet der siebente Lehrsatz: ad naturam substantiae pertinet existere, und der beigefügte Beweis sagt: substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere; q. e. d. Und in ganz ähnlicher Weise tritt Spinoza auch sonst wohl den Beweis für das Dasein Gottes oder der Substanz an. Aber schon das zweite Scholion zum achten Lehrsatz führt alle diese Beweise auf ihren richtigen Gesichtspunkt im Sinne Spinoza's zurück. Spinoza redet hier mit Härte, ja mit Verachtung von jenen verworrenen Köpfen, die die Wahrheit jener Lehrsätze nicht einsehen. Er bezeichnet sie als solche qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, aber nicht etwa deswegen, weil er die formelle Bündigkeit des Beweises als solchen so hoch anschlage. Er rechnet vielmehr das, was er zunächst als einen Lehrsatz bewiesen hat, bringe nun eine Betrachtung unter die Zahl der Axiome. Wenn man Acht geben wollte auf die Natur der Substanz, so werde man an der Wahrheit jenes Lehrsatzes nicht im mindesten zweifeln.

Ja dieser Lehrsatz würde sogar ein Axiom sein und unter die notiones communes gerechnet werden. Wir fordern also nicht von Spinoza, daß er uns in derselben Weise wie von endlichen Dingen auch von Gott eine Definition seines Wesens, einen Beweis seines Daseins herstelle. Denn wir begreifen, daß der Begriff Gottes oder der Substanz ihm als Voraussetzung, nicht als Ergebniß des Denkens erscheint.

Aber hier knüpft sich eine andere Forderung an, die Spinoza kein Recht hat zurückzuweisen. Was berechtigt ihn zu diesem hoc est, welches er zwischen die Wörter Gott und Substanz oftmals einschiebt als Bezeichnung ihrer unbedingten Gleichsetzung? Das ist doch der eigentliche Stern seines ganzen Systems, und wir müssen darum die Kraft desselben prüfen. Wir können doch den Einwand machen: Gott ist die Substanz und aus dem Wesen derselben folgt nothwendig ihr Dasein, ihre Ewigkeit u. s. w. Aber darum ist Gott doch nicht bloß dasjenige, was auch die Substanz ist. Wir können Alles oder fast Alles, was Spinoza der Substanz beigelegt hat, ohne Weiteres auf Gott übertragen, ohne deswegen auf den Einwand verzichten zu müssen, daß Gott alles dieses nur ist, weil er noch viel mehr als das ist, weil er Subjekt, Persönlichkeit ist. Spinoza verweist uns für den Substanzbegriff auf die notiones communes; er betrachtet ihn als ein Axiom, das in unmittelbarer Anschauung feststeht. Er betrachtet ihn als die Voraussetzung, wovon er ausgeht, wie der Geometer ausgeht von der Voraussetzung des Raums. Aber wo hat er diese Voraussetzung? Spinoza antwortet: inter notiones communes. Aber wer construirt dieselben, zumal noch vor dem Anfange aller einfachster Definitionen? Wer entscheidet in dem Conflikte, wenn über sie eine Meinungsdifferenz ausbricht? Spinoza findet in ihnen den objektiven Substanzbegriff; ein Anderer konnte da ebenso auch die subjektive Persönlichkeit finden. Wer unterscheidet dann zwischen beiden? Spinoza hat uns nicht zugleich die reale Möglichkeit aufgezeigt, indem

er die Begriffe der Substanz, des Attributs, des Modus definirt hat: er zeigt uns nicht die Nothwendigkeit, Gott als die Substanz zu denken, indem er beides identificirt. Hier liegt also eine Subreption, eine petitio principii von der allerbedeutendsten Art. Mit dem Substanzbegriffe aber steht und fällt der Spinozismus.

Der theologisch-politische Traktat.

Wir wollen jetzt dem theologisch-politischen Traktat des Spinoza eine eingehendere Untersuchung widmen als ihm gewöhnlich zu Theil wird, denn, wie wir schon in unserer Einleitung zeigten, dieser Traktat ist so gut wie die Ethik Ausdruck der eigenen Lehre Spinoza's. Wir betrachten ihn aber nur in den einschlagenden Theilen, sofern er die Darstellung der spekulativen Theologie des Spinoza ist und eine von der Ethik principiell abweichende Lehre enthält, die erschütternd einwirkt auf die ganze spinozistische Philosophie. Die eigentlichen hermeneutischen und exegetischen Mißgriffe, die im Traktat enthalten sind, lassen wir außer Betracht, weil sie zur streng theologischen Disciplin gehören, und eigentlich ihre Widerlegung negativ schon längst gefunden haben in den isagogischen Schriften der neueren Zeit [1]). Wie groß aber auch in dieser rein kriti-

[1]) In der Hauptsache wird das theologische Urtheil nicht abweichen von der Ueberzeugung Coler's, der von dieser Schrift Spinoza's sagte: Je dois ajoûter que j'ai lû avec application ce Livre de Spinosa depuis le commencement jusqu'à la fin; mais je puis en même tems protester devant Dieu, de n'y avoir rien trouvé de solide, ni qui fût capable de m'inquiéter le moins du monde dans la profession que je fais de croire aux Véritez Evangéliques. Au lieu de preuves solides, on y trouve des suppositions, et ce qu'on appelle dans les

schen Hinsicht Spinoza's Einfluß gewesen ist, und wie wenig überflüssig eine speciell theologische Widerlegung dieser Seite des Spinozismus sein würde, ist am klarsten ausgesprochen von Dr. D. F. Strauß. Er sagt in seiner Dogmatik (I. S. 193): „Spinoza, der Vater der Spekulation unserer Zeit, ist auch der Vater der biblischen Kritik. Zwar fand er gerathen, seine Zweifel auf die A.T.lichen Bücher zu beschränken, und seine positive Annahme, daß der Verfasser sämmtlicher älteren historischen Bücher, vom Pentateuch bis zu den Büchern der Könige herab, Esra gewesen sei, kann nur als ein Mißgriff betrachtet werden: aber er machte die Nothwendigkeit, — wofern man nicht den Pharisäern, welche den hebräischen Kanon bestimmt haben, ein göttliches Ansehn einräumen wolle — jedes Buch derselben von Neuem kritisch zu untersuchen, so einleuchtend; hob die Merkmale späterer Abfassung im Pentateuch und den folgenden Geschichtsbüchern so treffend hervor; deckte die Widersprüche, Verwirrungen, Lücken dieser Schriften, vorzüglich in chronologischer Hinsicht, so rücksichtslos auf, und wies die prophetischen Bücher so bündig als späte, unvollständige und unordentliche Sammlungen älterer Fragmente, die zum Theil mit unächten Zusätzen vermehrt worden, nach: daß unmöglich ferner alle Augen gegen so klare Thatsachen blind bleiben konnten. Wirklich wurden seine Winke nicht bloß von englischen und französischen Freidenkern, einem Bolingbroke, Voltaire u. a., und unter den Deutschen von Edelmann aufgefaßt, sondern auch Richard Simon's Hypothese, daß die A.T.lichen Geschichtsbücher spätere Auszüge aus den durch

---

Ecoles, Petitiones Principii. Les choses mêmes qu'on avance y passe pour preuves, lesquelles étant niées et rejettées, il ne reste plus à cet Auteur que des mensonges et des blasphêmes. Sans être obligé de donner ni raison, ni preuve de ce qu'il avançoit, vouloit-il de son côté obliger le monde à le croire aveuglément sur sa parole? Vie de Spinosa. p. 111.

öffentliche Schreiber verfaßten israelitischen Annalen seien, war ihm durch Spinoza an die Hand gegeben, und die ähnlichen Ansichten von Clericus lassen die durch Spinoza erhaltene Anregung nicht verkennen."

Wir wünschen nur die Hauptprincipien des Traktats zu messen an den Principien des Spinoza selbst, die wir bis jetzt als Resultate der Darstellung seines Systems als charakteristisch gefunden haben. Aus diesen Resultaten geht unwiderleglich hervor, daß jede Anerkennung eines Offenbarungsbegriffs, in Unterscheidung des in Allem seienden Denken, Seitens Spinoza eine Unmöglichkeit oder eine Inconsequenz ist. Mit diesem Begriff und seiner Entwickelung fängt aber Spinoza seinen Traktat an: sehen wir was er ihm bedeutet.

Weil Prophezeihung und Offenbarung ihm identische Begriffe sind, fängt er an mit einer Definition der Offenbarung und des Propheten. „Prophezeihung oder Offenbarung ist die von Gott den Menschen geoffenbarte sichere Erkenntniß eines Dinges. Ein Prophet aber ist derjenige, der die Offenbarungen Gottes Anderen, die eine solche sichere Erkenntniß von Gott geoffenbarter Dinge nicht haben, erklärt [1]." Es muß auf-

---

[1]) Tractatus theologico-politicus. Cap. I. Br. III. p. 15. Es ist subjectivistische Exegese, wenn Spinoza vom Wesen des Propheten sagt: „Propheta est, qui Dei revelata iis interpretatur, qui rerum a Deo revelatarum certam cognitionem habere nequeunt, quique adeo mera fide res revelatas amplecti tantum possunt. Propheta enim apud Hebraeos vocatur נָבִיא nabi, id est orator et interpres. At in Scriptura semper usurpatur pro Dei interprete, ut ex cap. 7. v. 1. Exodi colligitur, ubi Deus Mosi dicit: Ecce te constituo Deum Pharaonis, et Aharon tuus frater erit tuus propheta; quasi diceret: quoniam Aharon ea, quae tu loqueris, Pharaoni interpretando personam agit prophetae, eris tu igitur quasi deus Pharaonis sive qui vicem Dei agit. In wenigen Worten wird hier der Prophet herabgesetzt zum bloßen Redner Gottes, zum Interpreten der Offenbarung,

fallen, daß wir hier auf eine **von Gott** den Menschen geoffenbarte Kenntniß stoßen, „weil der pantheistische Gottesbegriff alle und jede Offenbarung völlig ausschließt. Denn diese setzt, als Influenz Gottes auf den Menschen, als That der Offenbarung, das absolute Subjekt voraus, das sich der Welt gegenüber entschließt zum Offenbarungsakt. Diese absolute Idee der Subjektivität aber, weil sie zum Begriff der Persönlichkeit führt und dadurch nicht mit der totalen Immanenz bestehen kann, ist in dem Kosmotheismus unzulässig.

---

ohne selbst der eigentliche Träger, das Organon dieser Offenbarung zu sein. Dies beruht auf der falschen Erklärung des Wörtes, die in ihrer Berichtigung die Grundlage zertrümmert, worauf die ganze rationalistische und naturalistische Verflüchtigung des Prophetenthums durch Spinoza folgt, und die so weit geht, daß er behauptet, daß derjenige auf falschem Wege ist, der Weisheit und Kenntniß in den Büchern der Propheten suchen will, und daß die Propheten selbst keine unmittelbare Gewißheit von ihren Offenbarungen hatten. (Tract. Theol. - Pol. Cap. II.)

Der Prophet in Israel war dieß nicht aus Kraft irgend einer Abstammung, wie der Priester und der König, sondern aus Kraft eines **unmittelbaren** Rufes von Jehova. (Jes. 6. Jer. 1. Ezech. 1.). Gott schenkte dem Propheten die **Salbung** des heiligen Geistes, nicht als symbolische Handlung, sondern als **Inspiration**. Weil getrieben vom heiligen Geiste, hieß er נָבִיא, und nach der gewöhnlichen Etymologie von נָבָא = נָבַע sprudeln, ist er **Inspirirter**. Nur wer den Geist hatte, war Prophet, und zwar in dem eminenten Sinne, daß Geist Gottes und Prophet einander parallel stehen. „Und stelleten ihre Herzen wie einen Demant, daß sie nicht höreten das Gesetz und Worte, welche der Herr Zebaoth sandte in seinem Geist, durch die vorigen Propheten.“ (Sacharja 7, 12.). Sie sind Knechte, Boten, Wächter und Hirten Gottes, von ihm persönlich berufen, um in seinem unmittelbaren Auftrage dem Volke zu verkündigen, was Jehova sagen will. Darum lautet auch das apostolische Wort: *Οὐ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.* (2 Petr. 1, 21.)

Und noch mehr hat es den Schein, als hätte Spinoza hier die Persönlichkeit Gottes zur Voraussetzung, wenn er unterscheidet zwischen denen, die Offenbarungserkenntniß besitzen und zwischen solchen, welche diese nicht haben. Nach dem im Systeme entwickelten Verhältniß ist doch diese qualitative Verschiedenheit der Relation des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen unmöglich, weil das menschliche Wesen seine Existenz nicht mit Nothwendigkeit involvirt. Jeder Nebenbegriff aber wird bis jetzt noch von Spinoza augenblicklich wieder aufgehoben, und die Kenntniß der Offenbarung mit der natürlichen Erkenntniß identificirt. Wir lassen Spinoza selbst sprechen, um dann desto schärfer zusehen zu können, ob er sich selbst treu bleibt in der späteren Entwickelung seiner Gedanken. Ex definitione prophetiae sequitur cognitionem naturalem prophetiam vocari posse. Nam ea, quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione eiusque aeternis decretis dependent. Verum quia haec cognitio naturalis omnibus hominibus communis est (dependent enim a fundamentis omnibus hominibus communibus), ideo a vulgo ad rara semper et a sua natura aliena anhelante et dona naturalia spernente, non tanti aestimatur, et propterea, ubi de cognitione prophetica loquitur, hanc exlusam vult. Attamen nihilo minus aequali iure, ac alia, quaecumque illa sit, divina vocari potest, quandoquidem Dei natura, quatenus de ea participamus, Deique decreta eam nobis quasi dictant, nec ab illa, quam omnes divinam vocant, differt, nisi quod ea ultra limites huius se extendit, et quod humanae naturae leges in se consideratae non possunt eius esse causa. At respectu certitudinis, quam naturalis cognitio involvit, et fontis, e quo derivatur (nempe Deo), nullo modo cognitioni propheticae cedit; nisi forte aliquis intelligere vel potius somniare velit, prophetas corpus quidem humanum, mentem vero non humanam habuisse, adeoque eorum sensationes et conscientiam alterius prorsus naturae, quam

nostrae sunt, fuisse [1]). Es ist von vornherein nicht abzusehen, wie nach dieser Auslassung noch Raum bleiben wird für einen eigenthümlichen Charakter der Propheten, denn die natürliche Erkenntniß steht hier der prophetischen auf keine Weise nach, weil unsere Seele nach Spinoza Gottes Natur objektiv, d. h. in seinem Sinne subjektiv, enthält. Und doch, deducirt Spinoza weiter, ungeachtet dieser göttlichen Natur des natürlichen Wissens können die Verkündiger desselben nicht Propheten genannt werden. Den Propheten muß also der Besitz einer außerordentlichen Offenbarung vindicirt werden, welche über die natürliche hinausgeht, oder wenigstens nicht in Allem damit identisch zu fassen ist. Quelle dieser prophetischen Erkenntniß ist nun dem Spinoza die heilige Schrift, und zwar in ihr nur dasjenige, wovon die Schrift ausdrücklich sagt, oder wo es aus den Umständen der biblischen Erzählung folgt, daß es Prophezeihung oder Offenbarung sei.

Die Offenbarungen geschahen durch Worte oder Gestalten oder durch Worte und Gestalten zugleich [2]). Diese Formen der Offenbarung hatten nun aber entweder eine reale Existenz außerhalb der Imagination des hörenden oder sehenden Propheten, oder sie waren bloß imaginär, d. h. in seinem eigenthümlichen psychologischen Zustande begründet. Von der ersten Form sieht Spinoza das gültigste Beispiel in der Offenbarung des Gesetzes an Moses. Da habe Gott sich einer wirklichen Stimme bedient um mit Moses zu reden [3]). Spinoza führt

---

[1]) Cap. I. p. 16.

[2]) Si igitur sacra volumina percurramus, videbimus, quod omnia Deus prophetis revelavit, iis revelata fuerunt vel verbis, vel figuris, vel utroque hoc modo, verbis scil. et figuris. Cap. I. p. 17.

[3]) Voce vera revelavit Deus Mosi leges, quas Hebraeis praescribi volebat, ut constat ex Exodo cap. 25. v. 22., ubi ait:

selbst eine exegetische Polemik gegen die mystische Erklärung der Ankündigung des Gesetzes, nach welcher die Israeliten statt distinctiver Worten nur ein Geräusch vernommen haben würden, und während desselben die Gesetze des Dekalogs rein mit dem Gemüthe empfingen. Er bekennt, daß er selbst diese Auffassung früher gehabt, aber sie wieder aufgegeben habe, weil man zugeben müsse, daß die Israeliten eine wirkliche Stimme gehört haben, wenn wir nämlich der Schrift keine Gewalt anthun wollen! [1]).

Eine zweite von den Visionen der anderen Propheten unterschiedene direkte Offenbarung, wie die Stimme Gottes an Moses, findet Spinoza nun in Christus, und zwar in höherem Grade. Christo wurde der Wille Gottes, der die Menschen zur Seligkeit leitet, ohne Worte und Gesichte unmittelbar geoffenbart. Durch dessen Seele offenbarte sich Gott also den Aposteln wie ehemals dem Moses. In diesem Sinne konnte man selbst sagen, die Weisheit Gottes, d. h. die Weisheit, welche die menschliche übersteigt, habe in Christo die menschliche Natur angenommen [2]). Wenn Gott also mit Moses von Angesicht zu Angesicht geredet, so hat er sich Christo von Geist zu Geist (de mente ad mentem) mitgetheilt.

Et paratus ero tibi ibi, et loquar tecum ex illa parte tegminis, quae est inter duos Cherubines. Quod quidem ostendit, Deum usum fuisse voce aliqua vera, quandoquidem Moses, quandocunque volebat, Deum ad loquendum sibi paratum inveniebat. Cap. II. p. 18.

[1]) Attamen nisi Scripturae vim inferre velimus, omnino concedendum est, Israëlitas veram vocem audivisse. Cap. I. p. 19.

[2]) Et hoc sensu dicere possumus, sapientiam Dei, hoc est, sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse et Christam viam salutis fuisse. Cap. I. p. 22.

Müssen wir nun vom biblischen Standpunkte aus uns entschieden für unbefriedigt erklären mit dieser willkührlichen Deutung der Menschwerdung des Logos, mit dieser unpersönlichen abstrakten Weisheit Gottes, die hier in menschlicher Gestalt erscheint; — so dürfen wir von der anderen Seite ebenso wenig verkennen, daß nach dem Spinozismus Christus hier eine durchaus unbegreifliche, viel zu einzige Stellung einnimmt. Für die Kirche giebt Spinoza hier zu wenig, für die rationalistische Philosophie zu viel. Er sagt doch ausdrücklich, daß außer Christus nie ein Mensch zu einem so hohen Grade der Vollkommenheit gelangte, daß er durch seinen Geist allein faßte, was in den ersten Gründen unserer Erkenntniß nicht enthalten ist. Woher erscheint nun auf einmal und für einmal dieser Mensch in der Geschichte, „der der Weg zur Seligkeit wird", uud worin „das Absolute seine ganze Fülle ausschüttet"? Wir sahen früher, daß der einzelne Mensch, dieß und jenes bestimmte Exemplar nicht mit Nothwendigkeit da ist, d. h. es konnte auch ebenso gut nicht da sein. Eine solche einzige Erscheinung aus dem Zufall zu erklären ist aber in einem deterministischen System, wie der Spinozismus ist, doch wohl eine Absurdität. Ist sie aber nothwendig, was ist dann diese „Weisheit Gottes" in Unterscheidung von dem Attribute des Denkens der Substanz? Die Menschwerdung aber wiederum einer bloßen Eigenschaft ist philosophisch und theologisch ein Unbegriff. Von seiner Philosophie aus kann Spinoza also unmöglich dieses Zugeständniß für Christus machen, sondern er muß es vielmehr geradezu verwerfen. Er sagt denn auch von dieser Behauptung: quae modo affirmavi, ex ipsa Scriptura coniicio. Aber dieses ist eine Ungerechtigkeit gegen die Schrift. Denn wenn Spinoza seine Behauptungen über Christus aus der Schrift entnehmen will, die ja auch dazu die alleinige Quelle ist, muß er aus ihr entnehmen, was sie wirklich sagt, und nicht bloß was er die Gefälligkeit hat sie sagen zu lassen. Eine Berufung auf die Schrift setzt ihre Autorität

voraus, und wenn man sie deßwegen citirt, muß mit dieser Autorität auch Ernst gemacht werden, und man hat keine Freiheit mit grenzenloser Willkühr zu verfahren. Oder man hat auch für diese Autorität keinen Glauben und dann ist die ganze Behauptung: quae affirmavi ex ipsa Scriptura coniicio ein unmoralisches Spiel. Denn die Ehrlichkeit ist mit Recht auch von dem entschiedensten Unglauben zu fordern, daß man die Schrift sagen läßt, was sie wirklich sagt, daß man ihre Lehre objektiv darstellt. — Außer Christus nun haben die übrigen Propheten die Offenbarungen Gottes nur durch Worte und Bilder erhalten, d. h. mit Hülfe der Einbildungskraft. Der Geist Gottes, wodurch undeworaus die Propheten redeten, ist diese Imagination, denn Spinoza trachtet zu beweisen, daß das hebräische Wort רוח (ruagh), weil es im eigentlichen Sinne Wind bedeutet, bildlich gebraucht wäre. Alle biblischen Ausdrücke, wie Geist Gottes und Geist Jehova's, mit dem heiligen Geiste erfüllt sein, bedeuten weiter nichts, als daß die Propheten eine außergewöhnliche Tugend hatten, und mit Standhaftigkeit die Frömmigkeit übten, und in dieser subjektiven Frömmigkeit mit lebendiger Phantasie Gottes Geist oder Sinn auffaßten. Aus diesem Auflösungsprozeß bleibt als das Wesen des alttestamentlichen Prophetismus bloß die Imagination übrig, eine Stufe der Erkenntniß, welche bei Spinoza zu den niedrigen gehört und weit unter der mathematischen Einsicht der Dinge steht. Und eigentlich ist es nur der große Haufe, der diese Weise der Erkenntniß höher schätzt, als die Allen gemeinsame, und in specifischem Sinne Gott zugeschriebene. Denn auch unserem Sinne sind der Sinn Gottes und seine ewigen Gedanken eingeschrieben, und folglich haben wir auch den Sinn Gottes, ut cum Scriptura loquar! [1]) Spinoza gesteht nun nicht zu wissen, durch welche Naturgesetze die Propheten die Offenbarungen Gottes mittelst Worte und Bilder erhalten haben,

[1]) Cap. I. p. 30.

ein Beweis um so mehr, daß er sich hier in einem Widerspruch mit dem Systeme fühlt oder doch noch selbst in der inadäquaten d. h. verworrenen Idee, d. h. wiederum in der (freilich nicht prophetischen!) Imagination steckt.

Die Selbstverblendung ist auffallend, womit Spinoza, während er sich gebahrt, als wolle er nur die Schrift reden lassen und ihr durchaus keine Gewalt anthun, in demselben Augenblick ihren Sinn vernichtet. Mit der Schrift redend(?) behauptet er, jeder Mensch habe den Sinn Gottes, eine Schriftverdrehung, welche der theologisch-politische Tractat in seinem Motto schon als „signum reprobationis" an der Stirn trägt. Da heißt es doch auch: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott sind und Gott in uns ist, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat." Dieser johanneische Spruch, an dieser Stelle angezogen, zeigt uns klar, wie Spinoza in allen seinen Anführungen aus der heiligen Schrift nur darauf ausgeht, sie ihres positiven Charakters zu berauben und ganz und gar in das Gebiet der natürlichen Religion zu verflüchtigen. Es ist nicht der heilige Geist, von dem er redet im Sinne des Christenthums aller Confessionen, — es ist nicht die Mittheilung des göttlichen Geistes, wie sie uns auf den besonderen und positiven Wegen der christlichen Heilsordnung gegeben wird, sondern Spinoza bezeichnet jenes natürliche Leben und Weben der Menschen im Geiste Gottes, das der Pantheismus in der einseitigsten Weise aus dem richtigen Zusammenhange, in welchen er hineingehört, herausreißt.

Im zweiten Capitel versucht Spinoza nachzuweisen, daß die Prophetengabe, die Weissagung, der natürlichen Erkenntniß nachsteht, denn die prophetische Gewißheit war keine mathematische, sondern nur eine moralische. Weil diese imaginäre Erkenntniß ihrer Natur und Beschaffenheit nach keineswegs Gewißheit involvirt, mußte für die Propheten zu der Offenbarung nothwendig noch etwas hinzukommen, damit sie davon überzeugt sein könnten. Dieses hinzukommende Moment

sind die Zeichen, welche die Propheten von Gott empfingen. Insofern steht also die Weissagung der natürlichen Erkenntniß nach, denn diese bedarf keiner Kennzeichen, sondern involvirt vermöge ihrer Natur die Gewißheit. So ergeben sich die Faktoren der prophetischen Ueberzeugung: die lebendige Einbildungskraft, welche von den geoffenbarten Dingen afficirt wurde, das Zeichen, und drittens die subjektive Tugend. Die Zeichen aber waren verschieden nach der unterschiedenen Beschaffenheit des körperlichen Temperaments, der Imagination, und der Vorurtheile eines Propheten [1]). Dem heiteren Propheten wurden Siege, Frieden, Freude; dem traurigen Kriege, Strafgerichte und Unglück verkündet. Der elegante Prophet erhielt die Gedanken Gottes in eleganten, der confuse aber in einem verworrenen Style. War er Landmann, so wurden ihm Ochsen und Kühe, war er Soldat, Heerführer und Heere, war er aber Hofmann, dann der königliche Thron vorgestellt. Während Spinoza diese psychologische Praedisposition zur formellen Seite des Prophetismus aus Beispielen erklären will, verfällt er in exegetische Plattitüden, die ein klares Zeugniß ablegen für seinen Unverstand des göttlichen Wortes, und der tieferen ethischen Zustände des Menschen. Adam verbarg sich vor Gott und suchte seine Sünde vor Ihm zu verbergen, weil er nicht wußte, daß Gott allgegenwärtig und allwissend sei; dem Laban offenbarte sich Gott als der Gott Abrahams, weil er glaubte, jede Nation habe ihren besondern Gott. Abraham bat Gott, daß er den Urtheilsspruch über die Sodomiten nicht eher vollziehen möge, wenn noch fünfzig Gerechte in jener Stadt gefunden würden, weil er nicht wußte, daß Gott überall sei und alle Dinge vorher wisse. Noah wurde die Vertilgung des Menschengeschlechts geoffenbart, weil er glaubte, daß außer Palästina die Erde unbewohnt sei. Auch Moses erkannte nicht genug, daß Gott allwissend sei, und alle

1) Cap. II. p. 34.

menschlichen Handlungen nach seinem Beschlusse allein leite, denn ob ihm gleich Gott selbst gesagt hatte, daß ihm die Israeliten gehorchen würden, so bezweifelt er es dennoch und erwiedert: wenn sie mir aber nicht glauben und nicht gehorchen. Moses aber hatte sich in seinem Gehirn kein Bild von Gott entworfen, und darum ist ihm Gott auch in keinem Bilde erschienen wie den andern Propheten, quia imaginationi repugnabit! [1]) Aus dieser unsittlichen und seichten Accommodationstheorie, die eine pädagogische Lüge in Gott setzt, wird nun weiter im Prophetismus alles erklärt, was nicht paßt in den Rahmen der philosophischen Vorurtheile. Und diese willkührliche Verdrehung des klaren Textes soll eine Absonderung bezwecken der Philosophie von der Theologie! Nachdem eine falsche Wissenschaft und eitle Philosophie das Heiligthum der Theologie entweiht und sich vermessen hat, vor ihr Gericht zu ziehen was durchaus nicht zu ihrer Competenz gehört, soll am Ende feierlich proklamirt werden, Theologie und Philosophie sind von einander völlig unabhängig. Dann muß aber diese thörichte Weisheit nicht erst so weit gehen dürfen, daß sie sich nicht scheut, ihre Einsicht über die Sprache des heiligen Geistes zu erheben und zu lehren: Deus Mosi respondit: non poteris meam faciem videre; quia Moses credebat, Deum esse visibilem, hoc est, ex parte divinae naturae nullam id implicare contradictionem, ideo addit: quoniam nemo me videbit, et vivet. Reddit igitur rationem opinioni Mosis consentaneam; non enim dicit, id ex parte divinae naturae implicare contradictionem, ut res revera se habet, sed id contingere non posse propter humanam imbecillitatem [2]).

Die Auserwählung des Bundesvolkes Israel wird nun in ihrem Charakter von Spinoza nachgewiesen, und sein Resultat ist nur dieses, daß die Hebräer auf keine andere Weise von

---

[1]) Cap. II. p. 43. [2]) Cap. II. p. 43.

Gott erwählt sind, wie es vor ihnen die Kanaaniten auch waren, d. h. bloß zur Gründung eines Staates. Denn sie haben sich in nichts von anderen Völkern unterschieden, obgleich Gott ihnen wirklich die Gesetze des Pentateuchs allein vorgeschrieben, mit ihnen geredet hat, und die Hebräer so viele Wunder gesehen als sich bei keinen anderen Nationen zugetragen [1]). Auch das Amt der Propheten, weil es bloß darin bestand, die Menschen zur wahren Tugend zu ermahnen, war den Israeliten keineswegs eigenthümlich, denn alle Nationen haben Propheten gehabt. Mit dieser Auseinandersetzung haben wir uns aber nicht weiter zu befassen, ebenso wenig als mit der hiermit zusammenhängenden Untersuchung Spinoza's, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propheten oder als Lehrer geschrieben haben [2]), weil er auch hier weit über seine Competenz hinausgeht. Jede Kirche wenigstens, welche noch nicht völlig am geistlichen Leben abgestorben ist, wird sich verwahren gegen den philosophischen Reinigungsproceß, welchem Spinoza die christliche Lehre unterwerfen möchte, „um sie zu wenigen und einfachen Lehrsätzen zurückzuführen, die Christus seinen Jüngern lehrte." Was diese „einfachen Lehrsätze" enthalten würden, können wir schon schließen aus der Begriffsentleerung, welche mit dem Alten Testament im Tractat vorgeht. Das Gesetz entlehnt seine Autorität und Göttlichkeit bloß aus der allgemeinen Naturordnung, woraus es mit Nothwendigkeit hervorgeht, während es von den Propheten in seiner bekannten Form eines objektiven Gesetzes gegeben ist [3]). Die Propheten haben die Beschlüsse Gottes nicht adäquat als ewige Wahrheit aufgefaßt. Daher kam es, daß sie sich Gott als einen barmherzigen, gerechten Herrscher, Gesetzgeber und König vorstellten, da doch diese Eigenschaften der menschlichen Natur gänzlich von der göttlichen getrennt werden

---

1) Cap. III. p. 48. 2) Cap. XI. p. 166.

3) Conf. Cap. IV. p. 69.

müssen. Merkwürdigerweise macht nun aber Christus hier wieder eine inconsequente Ausnahme, da er in der That so glücklich war es bis zu adäquaten Ideen zu bringen, trotzdem er sich doch auf die inadäquate Prophezeihung beruft zur Beglaubigung seiner Sendung und Lehre. Die ganze Stelle, der wir hier über Christus begegnen, steht wiederum in grellem Widerspruch mit dem Systeme nicht bloß, sondern mit den Grundanschauungen des Tractats selbst, und es ist somit kein Wunder, daß dieser Tractat gewöhnlich von den vereinzelten fanatischen Spinozisten bei ihren Darstellungen des Systems ihres Meisters fast völlig ignorirt wird. Theilen wir sie darum mit dessen eigenen Worten mit: Atque hoc inquam de solis prophetis dicendum, qui nomine Dei leges scripserunt, non autem de Christo. De Christo enim, quamvis is etiam videatur leges Dei nomine scripsisse, sentiendum tamen est, eum res vere et adaequate percepisse. Nam Christus non tam propheta, quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi, sicuti ante per angelos, nempe per vocem creatam, visiones etc., quaedam humano generi revelavit. Quapropter aeque a ratione alienum esset, statuere Deum suas revelationes opinionibus Christi accommodavisse, ac quod Deus antea suas revelationes opinionibus angelorum, hoc est vocis creatae et visionum, accommodaverit, ut res revelandas prophetis communicaret, quo quidem nihil absurdius statui posset; praesertim quum non ad solos Judaeos, sed totum humanum genus docendum misssus fuerit, adeoque non satis erat, ut mentem opinionibus Iudaeorum tantum accommodatam haberet, sed opinionibus et documentis humano generi universalibus, hoc est, notionibus communibus et veris. Et sane ex hoc, quod Deus Christo sive eius menti sese immediate revelaverit, et non, ut prophetis per verba et imagines, nihil aliud intelligere possumus, quam quod Christus res revelatas vere

percepit sive intellexit; tum enim res intelligitur, quum ipsa pura mente extra verba et imagines percipitur. Christus itaque res revelatas vere et adaequate percepit. Si igitur eas tanquam leges unquam praescripsit, id propter populi ignorantiam et pertinaciam fecit. Quare hac in re vicem Dei gessit, quod sese ingenio populi accommodavit, et ideo, quamvis aliquantulum clarius, quam ceteri prophetae, locutus sit, obscure tamen, et saepius per parabolas res revelatas docuit, praesertim quando iis loquebatur, quibus nondum datum erat intelligere regnum coelorum. Et sine dubio eos, quibus datum erat mysteria coelorum noscere, res ut aeternas veritates docuit, non vero ut leges praescripsit; et hac ratione eos a servitute legis liberavit, et nihilo minus legem hoc magis confirmavit et stabilivit, eorumque cordibus penitus inscripsit [1]). In Paulus aber erscheint auf einmal die Accommodation wieder in so hohem Grade, daß wir uns nur wundern können über die Leichtigkeit und saftlose Trockenheit, womit solche schwere Behauptungen aufgestellt werden. Spinoza wagt nämlich nichts weniger als zu behaupten, daß Paulus, um der Schwachheit des Fleisches willen und weil er seine Worte dem Geiste des Volkes anbequemt, Gott gerecht nennt und Ihm Gnade, Barmherzigkeit, Zorn beilegt. Denn Gott kann nur aus Mangel an Denken gerecht und barmherzig genannt werden, er handelt doch nach der Nothwendigkeit seiner Natur, und seine Befehle und Willensentschließungen sind ewige Wahrheiten und involviren beständig Nothwendigkeit. Am Ende kann es also nicht befremden, wenn diese in so vielen Unwahrheiten verhüllte Schriftlehre zur Seligkeit für überflüssig und derjenige von Spinoza für selig erkärt wird, der die guten Werke hat, sei er auch durch die Vernunft allein unterrichtet [2]).

[1]) Cap. IV. p. 68.

[2]) Sit edoctus ex sola ratione. Cap. V. p. 86.

Ebenso deutlich hängt damit die naturalistische Auflösung des Wunderbegriffs zusammen. Strauß rühmte dieses Verdienst des Spinoza um den Nihilismus, wenn er in seiner Dogmatik erinnert: „Nach einigen mehr versteckten Angriffen von Seiten der Uebergangsphilosophen des 16ten und 17ten Jahrhunderts war es zuerst Spinoza, der dem Wunderbegriff einen Stoß versetzte, welcher zunächst in England unter den Deisten nachdröhnte, während ihm in seiner Einwirkung auf Deutschland und damit auf die Entwicklung der Theologie, die Leibnitzische und Wolfische Philosophie zuvorkam" [1]. Der ganze Wunderglaube soll nämlich nach Spinoza hervorgegangen sein aus dem Streben des Menschen solche Handlungen, deren Ursache unbekannt war, ein göttliches Werk oder ein Werk Gottes zu nennen. Das Volk unterscheidet die Kraft Gottes und die Kraft der Natur, und nennt darum, theilweise aus Frömmigkeit aber theilweise auch aus Lust denjenigen zu widersprechen, welche die Naturwissenschaften studiren (?), die ungewöhnlichen Werke der Natur Werke Gottes oder Wunder. Der Aberglaube stellt sich in diesen Werken die Macht der Natur vor als von der Macht Gottes überwunden. Dieser hat wahrscheinlich seinen Ursprung gefunden bei den ersten Juden, um damit anderen Völkern zu zeigen, daß die ganze Natur zu ihrem Vortheil gelenkt würde durch die Regierung des Gottes, den sie anbeteten. Aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur aber folgt die ewige, feste und unveränderliche Ordnung der Natur selbst, wogegen nichts geschehen kann [2]. Wer also behaupten wollte, Gott thue etwas gegen die Naturgesetze, würde auch behaupten müssen,

---

[1]) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Tübingen und Stuttgart 1840. I. S. 227. Vergl. ferner S. 228—237.

[2]) Cap. VI. p. 87.

Gott handle gegen seine Natur [1]). Die Erkenntniß der Natur, der Existenz und der Vorsehung Gottes wird denn auch besser gefördert durch das Begreifen der festen und unveränderlichen Naturordnung als aus den Wundern. Ja die Wunder, sofern darunter ein Werk verstanden wird, das gegen die Ordnung der Natur streitet, würden uns an der Existenz Gottes zweifeln machen [2]). Aus dieser musterhaften Sophistik ergiebt sich sehr leicht die Vorschrift: wenn wir also Dinge in der heiligen Schrift finden, von welchen wir keinen Grund anzugeben wissen und die über oder gegen die Ordnung der Natur geschehen zu sein scheinen, so müssen wir immerhin glauben, daß das, was sich wirklich zugetragen hat, natürlich geschehen sei. Die Wundererzählungen sind Vorstellungen, die dem populären Bewußtsein angepaßt sind, um es zu bewegen zu den Zwecken, welche die Leiter des Volkes vorhatten. Wie hübsch hier nach dem hermeneutischen Canon Spinoza's „die Schrift aus der Schrift erklärt" und wie pünktlich nach dem Zweck seines Tractats „die Unabhängigkeit der Theologie und Philosophie von einander" gehandhabt wird, ist an sich sonnenklar und bedarf keiner Erörterung. Wir müssen aber hier

---

[1]) Idem etiam facile ex hoc posset ostendi, quod nimirum potentia naturae sit ipsa divina potentia et virtus, divina autem potentia sit ipsissima Dei essentia. p. 88.

[2]) Si quid in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam eiusque leges esset, et consequenter eius fides nos de omnibus dubitare faceret et ad atheismum duceret. Et his puto, me id, quod intendebam, satis firmis rationibus ostendisse. Ex quibus concludere possumus, miraculum sive contra naturam sive supra naturam merum esse absurdum; et propterea per miraculum in sacris literis nihil aliud posse intelligi, quam opus naturae quod captum humanum superat aut superare creditur. Cap. VI. p. 92.

Spinoza's Consequenz, seine Uebereinstimmung mit den Grundbegriffen seiner Philosophie rühmen. Diese Consequenz involvirt aber wiederum von der anderen Seite eine Untreue gegen die Principien, wonach er verlangt daß die Theologie verfahren soll. Doch daß die Hauptgedanken des Tractats und die Philosopheme der Ethik mit einander in unversöhnlichem Widerspruch stehen, haben wir noch näher zu zeigen.

Die Urschrift (syngraphum) des göttlichen Gesetzes ist nach Spinoza's Deduction in den Herzen der Menschen, d. h. in den menschlichen Geist, von Gott eingeschrieben. Diese wahre Urschrift hat Gott selbst mit seinem Siegel bezeichnet, nämlich mit der Idee von Ihm, als dem Bilde seiner Gottheit. Nur weil die ersten Juden als Kinder behandelt wurden, wurde die Religion ihnen als ein Gesetz schriftlich übergeben [1]). Dieses gilt aber denen nicht, die es in der Seele geschrieben besitzen. Die Schrift kann darum nur so lange und insofern heilig genannt werden, als sie die Menschen zur Ehrfurcht gegen Gott bewegt; denn wenn dieses der Fall nicht ist, so bleibt sie weiter nichts als Papier und Dinte. Sofern sie nun aber die wahre Religion lehrt, die mit dem Geiste Gottes nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die Fleischestafeln des Herzens geschrieben, und wovon der ewige Gott also der Urheber ist; weil sie die Vorhersagungen künftiger Begebenheiten als Befehle Gottes erzählt; weil endlich diejenigen, die in der That die Verfasser derselben waren, gewöhnlich nicht aus der allgemeinen natürlichen Vernunft, sondern aus einer ihnen ganz eigenthümlichen gelehrt (non ex communi naturali lumine, sed quodam sibi peculiari docuerunt) und Gott als redend eingeführt haben; — aus diesen Ursachen wird die heilige Schrift דְּבַר יְהֹוָה, das Wort Gottes genannt [2]). In

[1]) Cap. XII. p. 176.

[2]) Verbum Dei, quando de subiecto aliquo praedicatur, quod non sit ipse Deus, proprie significat legem divinam, hoc est, reli-

diesem Sinne aber ist die Schrift unverfälscht auf uns gekommen, denn das Wort Gottes, die katholische Religion, deren Hauptinhalt ist, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, konnte nicht abgeändert werden ohne daß die Fälschung augenblicklich entdeckt wäre. Dieser Schriftinhalt ist darum fundamental, ebenso sehr aber auch das, was ohne Widerstreit daraus folgt. Daß ein Gott sei, daß er über Alles vorsehe, daß er allmächtig sei, daß es nach seinem Beschlusse dem Frommen wohl, dem Gottlosen aber übel gehe und unser Heil von seiner Gnade allein abhänge, — davon, sagt Spinoza, muß man nothwendig gestehen, daß es Fundamentallehre der heiligen Schrift ist. Wir begegnen hier einem Bekenntniß, wovon als gewiß vorauszusetzen ist, daß die enthusiastischen Anhänger des Spinoza es ohne künstliche Exegese und Vorbehalt nicht unterschreiben werden, aber wovon nicht leicht zu begreifen ist, daß es ausgesprochen wird vom Urheber der Ethik. Der Totaleindruck, den man hier empfängt, ist hier nur wie in den übrigen Theilen dieser theologischen Demonstration: durchgängig ist er der des Glaubens an einen persönlichen Gott, an einen Gott wenigstens der scharf unterschieden ist von der Substanz, die der Mittelpunkt des in der Ethik more geometrico entwickelten Systems ist. Selbst die Hauptsachen (welche sind diese?) der Geschichte der Schrift finden Gnade in den Augen Spinoza's, denn er gestattet nicht daran zu zweifeln „daß sie uns treulich überliefert wurden, weil sie Allen sehr bekannt gewesen sind". Das jüdische Volk pflegte doch vor Zeiten die vergangenen Begebenheiten der Nation in Psalmen zu singen; auch die hauptsächlichsten Thaten Christi (welche?) und sein Leiden wurden sogleich durch das ganze römische Reich verbreitet. Wenn also nicht der größte Theil der Menschen darin übereinkam, was unglaublich ist, so

---

gionem toti humano generi universalem sive catholicam. Cap. XII. p. 179.

ist keineswegs anzunehmen, daß die Nachkommen das Hauptsächlichste dieser Geschichten anders überliefert hätten, als sie es von ihren Vorfahren empfangen hatten. Die Fälschung könnte also nur stattfinden bei den Nebenumständen einer Geschichte oder Weissagung, oder auch bei einem Wunder, um die Philosophen zu quälen (!). Strauß tadelt es darum auch an Spinoza, daß er diese unartige Philosophenquälerei nur in Nebensachen und nicht consequent überall in der ganzen Schrift erblickte, um damit zur strengen Durchführung seines Satzes zu gelangen: was gegen die Natur ist, ist gegen die Vernunft, was aber gegen die Vernunft ist, ist in sich selbst widersprechend und darum zu verwerfen. „Spinoza hat sich", sagt Strauß, „in diesem Traktate zu größerer Zurückhaltung oder Anbequemung verleiten lassen als zu wünschen gewesen wäre." „Er kommt nur zu der Stelle, wo der mythische Gesichtspunkt gefordert war, den Spinoza aber nicht erreicht, sondern er bleibt auf dem Standpunkte des Verfassers der Klementinischen Homilien stehen [1])."

Spinoza hat nun aber allmählig den Weg gebahnt zur Entkleidung der Schrift von der Accommodationshülle, um sie dadurch zu ihrem wahren, bleibenden Inhalte zu reduciren. Es läßt sich erwarten, daß sie bloß einfache Sachen enthalten und daß der philosophische Reinigungsproceß enden wird in Vernichtung ihres außerordentlichen, bestimmten Charakters, denn das Einfache, was als Niederschlag aus dieser Analyse resultirt, ist schöner und klarer von Andern ohne alle prophetische Weitschweifigkeit gesagt. Die Lehre der Schrift enthält keine sublimen Spekulationen oder Philosopheme, oder wie Spinoza an Blyenbergh schreibt: ich habe aus der heiligen Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können. Er macht die wahrhaft nüchterne Einwendung, daß die Schrift nicht ordine geometrico demonstrirt, denn sie deducirt nicht

---

1) Glaubenslehre. S. 237.

aus Axiomen und Definitionen (!)[1]), was, ohne Rücksicht auf das Volk zu nehmen, allerdings zu bedauern wäre. Denn eine geometrische Predigt aus einer mathematischen Bibel, die statt mit einem Amen mit einem quod demonstrandum enden müßte, würde zur intellektuellen Erbauung der Gebildeten unendlich viel beitragen und dem Kultus einen ganz eigenthümlichen Reiz verleihen können. Aber weil Spinoza vom Philosophen das non ridere sed intelligere verlangt, dürfen wir diesen großartigen Gedanken nicht verfolgen. — Es ist darum nicht die Erhabenheit des Inhalts, sondern die Schwierigkeit der Sprache, welche das Verständniß der Schrift erschwert. Spinoza eifert denn auch folgerecht gegen Alle, die in der Schrift Mysterien sehen. Denn das Einzige was sie lehrt ist Gehorsam. Die übrigen Spekulationen aber, welche nicht unmittelbar auf Gehorsam abzielen, sie mögen die Kenntniß Gottes oder die Kenntniß der natürlichen Dinge betreffen, gehen die Schrift nichts an, und müssen darum von der geoffenbarten Religion getrennt werden. Wenn wir auch diesem willkührlichen Verfahren beipflichten wollten, ist es doch schwer einzusehen, wie der Gehorsam als Endzweck der Offenbarung hingestellt werden kann, ohne daß eine objektive Norm dieses Gehorsams offenbart ist, d. h. ohne daß die Objektivität des Gesetzes anerkannt wird. Damit aber wäre zugleich der höhere Charakter der Bibel vindicirt. Jetzt aber wird sie jeder beliebigen Meinung mit dürren Worten preisgegeben, denn Spinoza behauptet ausdrücklich, daß ebenso, wie sie ehedem dem Begriffe des Volkes angepaßt

---

[1]) Cap. XIII. p. 184. Ostendimns, Scripturam res eo modo tradere et docere, quo facillime ab unoquoque percipi possunt; quae scilicet non ex axiomatis et definitionibus res deducit et concatenat, sed tantum simpliciter dicit, et ad fidem faciendam sola experientia, miraculis scilicet et historiis, dicta confirmat, quaeque etiam tali stylo et phrasibus narrantur, quibus maxime plebis animus commoveri potest.

wurde, Jeder sie auch seinen Meinungen anpassen darf, wenn er nur sieht, daß er auf diese Weise Gott in Dingen, die Gerechtigkeit und Liebe betreffen (wer wird diese in ihrer Natur bestimmen?), gehorchen (?) könne[1]). Dieses Gehorchen ist nun aber der Glaube. Spinoza fühlt aber selbst, daß dieser Glaubensbegriff zu vage und unbestimmt ist, und findet sich genöthigt, aus der gelegten Grundlage (die freilich keine mehr ist und gradezu mit der Vernunft identificirt wird), die dogmata fidei zu bestimmen. Sonst könnte doch Jeder alles was er wollte unter demselben Vorwande aufbringen, nämlich daß es ein Mittel sei zum Gehorsam. Bei dieser Feststellung seiner Dogmatik hebt Spinoza an mit der Definition des Glaubens: Fides nihil aliud est, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et quae hac obedientia posita necessario ponuntur[2]). Trotzdem nun aber eine ganze Reihe Fragen entstehen können und müssen um zu wissen, was und wie und warum man von Gott denken soll zur Förderung des Gehorsams und zwar auf dem Grunde einer gemeinschaftlichen Offenbarung, deren Autorität wegphilosophirt ist, rühmt Spinoza mit der größten Naivetät von dieser Definition, daß sie so deutlich ist daß sie keiner Erläuterung bedarf. Aus ihr folgert er nun weiter, daß es also in dem Glauben nur und ausschließlich auf die Werke ankommt, was er mit einzelnen mißbrauchten Textesstellen bekräftigt. Wessen Werke gut sind, der ist ein Gläubiger, obgleich er in den Dogmen von andern abweichen mag; sind aber seine Werke bös, so ist er, trotz seiner Uebereinstimmung in Worten, ungläubig. David, der göttliche Sänger, der die Psalmen Israels dichtet, der aber zum Ehebruch verfällt, wäre nach dieser Theorie ein Ungläubiger; Spinoza, der in aller Ruhe im Haag seine Gläser schleift und seine Milch ißt, ist ein Gläubiger. Wir wollen damit nicht behaupten, daß Davids

---

1) Cap. XIV. p. 190. 2) Ib. p. 192.

Sünde eine Frucht seines Glaubens gewesen, sondern nur andeuten, daß es zur Beurtheilung des Glaubensstandes vom biblischen Standpunkte aus (und Spinoza schreibt doch einen theologischen Traktat) auf etwas mehr ankommt als auf den Schein einer äußeren Gerechtigkeit. Die Vernunft hat schon mehrmals dann und wann in der Welt die Werke des Glaubens für höchst unanständig, ruhestörend u. s. w. erklärt, während viele gar zu behagliche Tugenden der Liebe zum Frieden verurtheilt sind in dem Worte: wer mich verleugnet vor den Menschen, den werde Ich auch verleugnen vor meinem Vater. Wir befinden uns hier aber in einem solchen Labyrinth von Irrthümern, daß man schwer einen Ausgangspunkt zum richtigen Wege entdeckt. Weil Spinoza sich aber auf die Schrift beruft, sei es erlaubt, seinem Beispiele zu folgen, und auch ihm ein γέγραπται entgegenzuhalten. Wenn von der Schrift bezeugt wird „daß sie nicht gebrochen werden kann" und die Kirche keine Gemeinschaft haben soll mit falscher Lehre (II Joh. 10); ja wenn Paulus ein feierliches ἀνάθεμα ἔστω ausspricht selbst über einen Engel vom Himmel, wenn er ein anders Evangelium predigt; — was sollen wir denn sagen, wenn Spinoza eigenmächtig den Glauben von der Gebundenheit an der geoffenbarten Lehre dispensirt, und zu dem grellen Ausspruch kommt: Wenn unter den frommen Lehrsätzen des Glaubens auch viele sind, die nicht einen Schatten von Wahrheit haben, so schaden sie dennoch nicht, wenn nur der, der sie annimmt, nicht weiß, daß sie falsch sind! [1])

Vom katholischen oder universellen Glauben will Spinoza nun solche Dogmen ausgeschlossen haben, de quibus inter honestos potest dari controversia. Wenn er jetzt wirklich zur Formulirung dieses allgemeinen Glaubens übergeht, ist es vor honnetten Leuten allerdings schon im Voraus gefährlich das spinozistische Glaubensbekenntniß nicht zu unterschreiben, denn

---

[1]) Cap. XIV. p. 194.

es enthält eben nur die Dogmen, welche indisputabel sind inter honestos.

Vernehmen wir das Symbol und vergessen wir nicht, was nicht oft genug wiederholt werden kann, daß Spinoza es giebt als den Endzweck der gesammten heiligen Schrift. Als solches wird im vierzehnten Capitel festgesetzt:

I. Deum, hoc est, ens supremum, summe iustum et misericordem, sive verae vitae exemplar existere. Qui enim nescit vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit neque eum iudicem noscere.

II. Eum esse unicum. Hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem et amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitare potest. Devotio namque, admiratio et amor ex sola excellentia unius supra reliquos orientur.

III. Eum ubique esse praesentem, vel omnia ipsi patere. Si res ipsum latere crederentur, vel ipsum omnia videre ignoraretur, de aequitate eius iustitiae, qua omnia dirigit, dubitaretur vel ipsa ignoraretur.

IV. Ipsum in omnia supremum habere ius et dominium, nec aliquid iure coactum, sed ex absoluto beneplacito et singulari gratia facere. Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini.

V. Cultum Dei eiusque obedientiam in sola iustitia et caritate sive amore erga proximum consistere.

VI. Omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos. Si homines hoc firmiter non crederent, nihil causae esset, cur Deo potius, quam voluptatibus obtemperare mallent.

VII. Denique Deum poenitentibus peccata condonare. Nullus enim est qui non peccet. Si igitur hoc non statueretur, omnes de sua salute desperarent, nec ulla

esset ratio, cur Deum misericordem crederent; qui autem hoc firmiter credit, videlicet Deum ex misericordia et gratia, qua omnia dirigit, hominum peccata condonare, et hac de causa in Dei amore magis incenditur, is revera Christum secundum spiritum novit, et Christus in eo est.

Selbst für den oberflächlichsten Bibelkenner wird es wohl ganz überflüssig sein, gegen diese totale Entleerung des Christenthums von seinem Inhalte, aus der heiligen Schrift zu argumentiren. Wir betrachten dieses Glaubens- oder lieber Unglaubensbekenntniß darum nicht vom Standpunkte der Theologie, sondern aus Spinoza's Principien selbst.

Wenn er früher von Paulus ausdrücklich behauptet hat, daß er seine Worte dem Geiste der fleischlichen Menschen anbequemt, wenn er Gott Barmherzigkeit und Gnade beilegt, sagt er hier selbst von seinem höchsten Wesen, daß es gerecht und barmherzig ist (Art. I.), und schreibt ihm absolutes Wohlgefallen und besondere Gnade zu (Art. IV.). Wir meinten hier aber das Dogma zu bekommen, als Darstellung des katholischen Glaubens, ohne populäre Accommodationshülle der Schrift. Haben wir hier also eine neue Accommodation „wegen der Schwachheit des Fleisches"? Dazu bedarf es aber keiner weitläufigen Untersuchungen, sondern nur der einfachen Schriftlehre. Ob weiter inter honestos nicht darüber gestritten werden könnte, ob Jemand wohl verloren gehen kann (Art. VI.), ob alle wohl so unbedingt die Reue als Bedingung zur Vergebung und Seligkeit stellen würden [1]) und anerkennen, daß jeder Mensch sündigt, wagen wir nicht zu entscheiden, weil wir sonst in eine schwierige Collision zwischen der Anerkennung der honnetten Leute und der Universaldogmatik des Spinoza kommen würden. Dem sei aber wie ihm wolle, denn der Zusammensteller dieser Dogmatik, der von seinen Artikeln aus-

---

[1]) Vergl. unten, über den Leenhofianismus, wo Spinoza's ausdrückliche Verwerfung der Reue citirt wird.

drücklich behauptet: „Jeder muß wissen, daß dieses vor Allem erkannt werden muß, damit die Menschen ohne Ausnahme Gott nach der Vorschrift des Gesetzes gehorchen können; denn, nimmt man Eines davon, so hebt man auch den Gehorsam auf!“ — er hat auch zugleich die gütige Vorsicht, in Betreff seines philosophischen Präparats zu erlauben: „Es ist Jeder verbunden, diese Dogmen des Glaubens seiner Auffassung anzupassen und sich dieselben so auszulegen, wie es ihm leichter scheint denselben ohne irgend einen Zweifel, sondern mit ganzer Ueberzeugung seines Herzens beistimmen zu können, um sonach Gott von ganzer Seele zu gehorchen [1]). Liebenswürdige Toleranz, selbst in Hinsicht des Universaldogma's, wovon man Nichts aufheben kann, ohne zugleich auch den Gehorsam aufzuheben! Wenn der ganze Zweck des Traktats nicht wäre, Theologie und Philosophie von einander zu trennen, von welcher Trennung im Traktat aber weiter nichts zu sehen ist als die Trennung zweier Freunde, wovon der eine sich von dem anderen trennt nachdem er ihn lahm geschlagen hat, — würden wir versucht sein das katholische Symbol in die Sprache der spinozistischen Philosophie zu übersetzen, um zu sehen, inwiefern es sich auf den Substanzbegriff anwenden lasse. Wir glauben, daß diesem Versuche, den spinozistischen Gott des Traktats und die spinozistische Substanz der Ethik in Einklang zu bringen, die Möglichkeit droht zu scheitern. Wenigstens die Barmherzigkeit der Substanz und wie ich ihr gegenüber meine Sünde bereuen soll, will uns nicht ganz einleuchten. Ebensowenig ist uns ganz klar, daß zwischen der Theologie und der Philosophie keine Gemeinschaft und keine Verwandtschaft obwaltet, weil, wie Spinoza behauptet, der Zweck der Theologie nichts ist als Gehorsam oder Frömmigkeit, der Zweck der Philosophie aber kein anderer ist als die Weisheit und Wahrheit. Es scheint

2) Cap. XIV. p. 196.

Wir constatiren nur noch den Schluß der spinozistischen Theologie, weil er sich nach Allem Vorhergegangenen im tiefsten Grunde nicht erwarten ließ. „Ich erinnere ausdrücklich", sagt Spinoza, daß ich die heilige Schrift oder Offenbarung für höchst nothwendig und nützlich halte. Denn weil wir durch das natürliche Licht nicht einsehen können, daß der einfache Gehorsam der Weg zur Seligkeit sei: daß vielmehr die Offenbarung allein lehre, daß solche durch die besondere Gnade Gottes, die wir mit der Vernunft nicht erreichen können, geschehe, so folgt hieraus, daß die Schrift den Sterblichen einen sehr großen Trost verliehen habe. Denn Alle können absolut gehorchen (?), und es giebt in Vergleichung mit dem ganzen Menschengeschlechte nur sehr Wenige, die bloß durch die Vernunft geleitet zur Uebung der Tugend gelangen. Wir würden daher an dem Heile der meisten Menschen zweifeln müssen, wenn wir nicht dieß Zeugniß der Schrift hätten." Und wenn wir meinen, daß die Kritik welche Spinoza am ganzen geistigen Organismus der Offenbarung übt, eine maaßlose und unberechtigte ist, so beruhigen wir uns in diesem Urtheile mit dem Geständnisse Spinoza's an Blyenbergh: „Was mich betrifft, ich gestehe offen und geradezu, die heilige Schrift nicht zu verstehen, obwohl ich mehrere Jahre darauf verwendet habe [1])."

---

1) Epist. XXXIV. p. 241.

Die ersten Nachwirkungen des Spinozismus in Holland.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß inmitten der sonst mehr praktischen als spekulativen Niederländischen Nation der Spinozismus unmittelbar eine bedeutende Nachwirkung offenbarte. Aus der Natur dieser Nachwirkung und der Ignorirung der Niederländischen Sprache im Auslande ist aber leicht erklärbar, daß von ihr fast keine Notiz genommen ist. Sie hat denn auch vorwiegend ein kirchenhistorisches Interesse, denn sie betrifft nicht das Entstehen einer philosophischen Schule, sondern spinozistische Grundsätze, unmittelbar aus Spinoza's Schriften geschöpft, gingen in's Volksleben über. Sie wurden nicht vom akademischen Katheder sondern innerhalb der orthodox-reformirten Kirche von der Kanzel herab gelehrt. Der Spinozismus wurde in der That popularisirt, und zwar von seinen beiden Seiten, von der ethischen und der dogmatischen.

Der (un-)ethische Moment des Spinozismus wurde hauptsächlich vertreten von Friedrich van Leenhof. Er war im Jahr 1647 in Middelburg geboren, und wurde 1681 reformirter Prediger in Zwolle. In seiner theologischen Richtung war er dem Coccejanismus zugethan, den er in einigen Schriften exegetisch und polemisch verfocht gegen die specifisch reformirte Dogmatik. Sein Buch womit wir es hier aber allein zu thun haben, das einen heftigen Kampf in der nieder-

ländischen Kirche hervorrief und van Leenhof's Excommunication zur Folge haben mußte, erschien 1703 mit dem Titel: Den Hemel op Aarden; of een korte en klare beschryving van de ware en standvastige blydschap: zoo naar de Reden als de H. Schrift, voor alle slag van menschen en in allerlei voorvallen. Die Theologen beider damals in der Kirche kämpfenden Parteien sahen aber sehr richtig einen verderblichen Spinozismus in van Leenhof's „wahrer Freude", die weiter nichts war als eine apathische Unterwerfung unter ein blindes Schicksal, und führten einen eifrigen Streit [1]). Aus der

---

[1]) Die bekanntesten Streitschriften sind:

J. Creygthon. De Hemel op Aarde, geopend voor alle ware Christenen. Franeker 1703. 8.

Ds. Florentinus Bomble. Brief aan v. Leenhof. Amst. 1703.

Ds. D'Outrein. Noodige aanmerkingen op een boekske, genaamt de eenige Gereformeerde waarheid, uitgegeven door de sogenaamde Hebreën, met een narede tegen F. van Leenhof. Dordrecht. 1704. 8.

Fr. Leenhofs boek, strydende tegen het Christendom en in het byzonder tegen den Gereformeerden Godsdienst. Und: F. Leenhof nader ontdekt. Amsterdam 1705.

Dr. Taco Hajo van den Honert, Briev aan den Heer Fredericus van Leenhof, Predikant tot Zwolle, wegens zyn Boek, genaamt de Hemel op Aarden. Amsteldam. 1703. 8. Später folgten noch sechs Briefe von diesem Theologen gegen Leenhof.

Den ingebeelden Hemel op der Aarde, beschreven door D. F. Leenhof, verdweenen door den waaragtigen Hemel op der Aarde. Utrecht. 1704. 8. (von Professor Melchior Leydecker in Utrecht.)

Dr. Franciscus Burman. Der Spinosisten hoogste goed, vergeleken met den hemel op aarde van F. van Leenhof. Enkh. 1704. 8.

Derselbe: Vriendelyke uitnoodiging door twee brieven aan Fr. van Leenhof gedaan om zig te zuyveren van zyne Spinosisterye, of, om daarvan overtuigt, van dezelve opregtelyk aftestaan, en van hem met een brief beantwoord en van de hand gewesen. Enkh. 1705. 8.

kirchlichen Procedur folgte im Jahre 1708 seine Suspension und Ausschließung von der Kirche, trotz welcher er aber predigte bis 1710, in welchem Jahre er selbst seine Entlassung nahm. Er starb im Jahre 1712.

Van Leenhof wollte in seiner Schrift die stetige Freude (standvastige blydschap) mit Ausschluß aller Traurigkeit, von welcher Natur sie auch sein möge, in ihrem Wesen auseinandersetzen und empfehlen, wobei die in Spinoza's Ethik ausgesprochenen Gedanken ihn leiteten. Weil bei Spinoza die Weisheit die Erkenntniß der absoluten Nothwendigkeit ist, wodurch alles ist wie es ist, und eine aus dieser Erkenntniß folgende freie Unterwerfung unter das Unabänderliche; weil bei ihm Sünde, Schuld, Erlösung, überhaupt alle wahrhaft ethischen Begriffe keine Stelle im System finden können, ohne es in seinen Grundpfeilern zu erschüttern, so ist es bei ihm a priori zu erwarten, daß die Traurigkeit, weil Entzweiung mit dem Nothwendigen, Unfreiheit und die Reue, weil Unzufriedenheit mit dem was aus der Natur der Substanz einmal folgte, eigentlich Sünde ist. Ja Spinoza behauptet ausdrücklich, gegen die Bemerkung, daß doch die Propheten die Reue (Buße) verkündigt haben, daß dieses insofern das Beste war, als doch nach einer

---

Für von Leenhofs Sache erschien die spinozistische Schrift:

Redenkunstige aanmerkingen ter wederlegging van v. d. Honert's brief. (Wir erinnern in Bezug auf die holländischen Citate daß das holländische y, eigentlich i und j, lautet wie das deutsche ei.)

Colerus erwähnt in seiner Biographie Spinoza's den Leenhoffschen Streit mit den Worten:

Il n'est pas nécessaire de parler ici de plusieurs écrivains qui ont attaqué les sentimens de Spinosa tout récemment, à l'occasion d'un Livre intitulé, Hemel op Aarden, „Le Paradis sur la Terre", composé par Mr. van Leenhof, Ministre Réformé à Zwol: où l'on prétend que ce Ministre bâtit sur le fondemens de Spinosa. Ces choses sont trop récentes et trop connues du Public pour s'y arrêter, c'est pourquoi je passe outre pour parler de la mort de ce célèbre Athée." p. 157.

Seite hin gesündigt werden mußte [1]). In der Ethik spricht er sich u. A. aus: Qui magis decet famem et sitim extinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia huiusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo maiori laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est [2]). Den Kern aber seiner Auffassung bildet in dieser Hinsicht der vierundfünfzigste Lehrsatz des vierten Buches der Ethik:

Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est.

Diese durchaus fatalistische Behauptung nun ist der Grundgedanke des Leenhoffianismus. Betrachten wir van Leenhof's Buch um uns davon zu überzeugen [3]). Sein Ausgangspunkt

---

1) Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe humilitas et poenitentia, et praeter hos spes et metus plus utilitatis, quam damni afferunt; atque adeo quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, quo vinculis coniungi constringique possent. Terret vulgus, nisi metuat. Quare non mirum, quod prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere humilitatem, poenitentiam et reverentiam commendaverint. Et revera qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius, quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur. Eth. pars IV. Schol. prop. LIV. p. 368.

2) Eth. pars IV. pr. XLV. in schol. II. p. 363.

3) Sein Brief hinter Wittich's Anti-Spinosa darf nicht als Beweis seines Spinozismus angeführt werden, weil er in der Apologie seines

ist „Gottes ewige Ordnung", nicht im Sinne der reformirten Prädestinationslehre, sondern als ewige, unabänderliche, in Gott begründete Nothwendigkeit, welche den Charakter des Bösen und des Uebels, die auch von der supralapsarischen Auffassung des reformirten Dogma ausdrücklich betont werden, — gänzlich aufhebt. Er sagt selbst in seiner Apologie [1]), daß er die Definitionen des Spinoza übernommen, „weil Spinoza den Cartesius in seinen ethischen Bestimmungen verbessert hat". Im Anschluß an diese Bestimmungen beschreibt er die laetitia und tristitia denn auch mit Spinoza's eigenen Worten: Blydschap is niet anders dan een overgang tot meerder volmaaktheid. (H. o. A. p. 19.) Niemant is zonder droefheid, d. i. das hy niet soms tot minder volmaaktheid overgaat. (Vergl. H. o. A. p. 100.)

Es ist uns beim Lesen seines Buchs oft, als ob wir Spinoza selbst als praktischem Theologen begegnen. Seine Lehre der Seelenbewegungen bewegt sich um die von Spinoza aufgestellte Trias. Wie dieser bekämpft er selbst die Reue als ein Uebel, als eine höchstens erträgliche Schwäche, und sagt von ihr: de mensch, ziende eerst zyne onvolmaaktheid, wordt droevig, en is kwaad by zich zelven dat hy ziet dat hy onvolmaakt is. Maar zal hy God ten schulde doen zyn, dat hy geen volmaakter natuur ontvangen, en dat hy zyne zwakheden heeft? God brengt de dingen ôneindig in verschil van volmaaktheden te voorschyn; en niemant kan Gods werk verachten en zyne regeering. (H. o. A. p. 44.)

„Himmel auf Erde" ausdrücklich bemerkt, daß dieser Brief ohne seine Zustimmung gedruckt sei.

[1]) De Hemel op Aarde opgehelderd van de nevelen van misverstand en vooroordeelen, etc. Zwolle. 1704. 8. Nach Tennemann's Angabe (Gesch. der Phil. B. X. S. 485) ist dieses Buch 1706 auch ins Deutsche übersetzt worden.

Die gegen einen Diener des Evangeliums auf der Hand liegende Einwendung, daß die Reue ausdrückliche Bibellehre ist und offenbar ist in den Beispielen derjenigen, die ihre Sünden in Zerknirschung und Thränen gebüßt haben, scheut Leenhof sich nicht mit folgenden Worten zu beseitigen:

David toont zyne smartelyke droefheid in den 51. psalm; de discipelen waren bedroefd dat Kristus zou henengaan; Paulus zegt dat het hem een groote droefheid en zyn hart een gedurige smart was, dat de Joden, zyne broederen, buiten de gerechtigheid van Kristus waren; en Petrus weende bitterlyk. Doch, frägt Leenhof, waren die heilige mannen niet noch volmaakter geweest, indien zy als Gods kinderen in de wegen huns vaders berust hadden, verbeterende hunne fouten met blydschap en vergenoegen? Wat raken ons de blyken van hunne mindere volmaaktheid en hunne tranen? Moeten wy die navolgen? Het zyn blyken dat zy ook menschen waren en met hunne zwakheden worstelden. Er zyn van hen noch grooter blyken van zwakheden beschreven, om God den roem toe-te-voegen der genade die aan hen is geschied. Zy zyn voorgesteld als dronkaarts, hoereerders, overspeligen, doodslagers, afgodendienaars, verloochenaars van Kristus, die tegen elkander in verbittering des geestes ontstoken zyn geweest, gelyk in Noach, Loth, David, Salomo, Petrus, Paulus en Barnabas en vele anderen kenbaar is. Het is verschoonlyker, maar echter eene zwakheid dat zy bedroefd zyn geweest. Zy zouden volmaakter geweest zyn, wanneer zy zonder murmureering en droefheid in Gods wil hadden berust, en indien zy naar de rede aldus hadden gedacht: ik heb de onvolmaaktheid en zwakheid getoond, en ik kan God niet verwyten, dat hy my toen geen volmaakter natuur gegeven heeft: ik ken myzelven nu nader — en ben dus reeds volmaakter, waar ik God voor dank, en neem met blydschap van myn

geest een voornemen om steeds blyder te worden en in volmaaktheid toe-te-nemen. (H. o. A. p. 82.)

Welche Früchte eine solche in der Kirche gepredigte Lehre bringen mußte, ist leicht begreiflich, und ebenso daß Leenhof zu der oberflächlichsten und künstlichsten Exegese kommen mußte, um sie in scheinbaren und täuschenden Einklang mit der Bibel zu bringen. Er zieht selbst die stoischen Consequenzen seiner Moral. Der Mensch soll nicht trauern bei dem Verluste eines Freundes, denn „man findet überall Freunde" (S. 137); eines Mannes oder einer Gattin, denn „man kann Niemand ewig heirathen" und „was werden die Thränen nützen?" Auch die körperlichen Schmerzen sind mit einem spinozistischen Recepte sehr leicht kurirt: Hoe meer iemant de noodzakelykheid der pynen in Gods eeuwige orde aanschouwt, hoe meer hy van zyne pynen of liever aandoeningen een evenmatig denkbeeld (adäquate Idee) formen kan, want dan zyn pynen geen pynen, maar beschouwingen (?) van de orde der natuur, die altyd genoegen in zich sluiten. (S. 139.)

Die Macht der adäquaten Idee ist aber nicht nur so groß, daß z. B. der Zahnschmerz ein Vergnügen werden kann, — was jeder Nicht-Spinozist aber gerne Andern überlassen wird, — sondern der Weise unterzieht sich durch sie dem Tod mit Freuden, denn „er stirbt mit adäquaten Ideen, welche immer ein Vergnügen in sich schließen". — Daß van Leenhof Widerspruch erfuhr, meinte er, rühre daher, daß sein Buch vielleicht „zu tief war"; denn daß er von der christlichen, selbst kirchlichen Lehre abgewichen war, wollte er durchaus nicht zugeben [1]). Wir nannten schon den Verlauf des kirchlichen

[1]) Schon in seinem Vorworte warnte er ihn nicht anzugreifen, mit der Drohung: Zoo er iemant werd gevonden, die door een geest van tegenspreken gedreven en door waan opgeblazen, myn oprecht voornemen (um den Himmel auf Erden zu bringen) wilde tegengaan en lasteren, hy zal een Helle op Aarden omdragen, waarin hy levend zal geworpen wezen.

Prozesses. Noch bis zum Ende aber des vorigen Jahrhunderts wyrde von der kirchlichen Behörde vor den Leenhofisten oder Leenhofianern gewarnt [1]).

---

[2]) Wir wissen, daß wir uns in unserer Darstellung völlig im Widerspruch befinden mit den gewöhnlichen Ansichten der Holländischen Theologen, die aber nur in einer höchst einseitigen Kenntniß der Quellen oder in Vorurtheil ihren Grund haben können. Ganz unwahr ist z. B. die Vorstellung, welche von der ganzen spinozistischen Bewegung in Holland gegeben wird in der Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk, door Dr. A. Ypey, en Dr. J. J. Dermout. Breda. 1819—1827, ein Buch, das mit faselnder Süßigkeit die ganze Geschichte der reformirten Kirche in Niederland mit der größten Oberflächlichkeit, Einseitigkeit und anekelnder Schwatzsucht zu einer Tendenzschrift benutzt, um alles Positive, die eigne Kirche, zu verdammen und alle unlauteren Erscheinungen zu erheben. Die schärfsten Gegensätze werden abgestumpft bis zur Unkenntlichkeit und die unleugbarsten Facta ignorirt oder gefälscht. Bei der Beschreibung von Leenhofs Geschichte wird von dem Buche, das den Streit veranlaßte, nur das Thema angegeben und zwar mit den Worten: „Die wahre Religion muß die Menschen erziehen zu einem reinen Genuß und wahren Glück, und in der Aussicht auf dieses Glück zur wahren und lauteren Freude. Dieß ist der Grundsatz, worauf die Lehre ruht, welche Leenhof anpreist.“ Und damit ist der „Hemel op Aarde“ fertig und werden die Bekämpfer des Buchs karikirt. (III. p. 241.) Denn es war doch ein schreiendes Unrecht, ein solches Buch, das die besagte Wahrheit anpreisen will, anzufeinden. Nun folgt nachher ein Citat van aus Leenhofs Apologie seiner Schrift, wo er verfänglich seine ewige Ordnung von neuem rühmt, und dann ertönt ganz naiv das Pathos: „Wir würden unseren gelehrten Zeitgenossen wirklich Unehre anthun, wenn wir sie fragen wollten: war Leenhof ein Spinozist?“ (III. p. 244.) Nein, auf Ehre, dieser Leenhof, den Sie da zurecht gemacht haben, war kein Spinozist; er war überhaupt nichts.

Wie geht es aber mit Spinoza selbst? Der sachkundige Leser höre und staune. „Spinoza war in Amsterdam von jüdischen Aeltern geboren, aber als er älter geworden war, nahm er den christlichen Glauben an, aber ohne davon ein öffentliches Bekenntniß abzulegen.“ — „Aus einer theologisch-politischen Schrift lernte man ihn kennen als einen Verehrer des Christenthums (!), wovon er den göttlichen Ursprung allein bewiesen haben wollte aus dem moralischen Inhalt der Vorschriften

Wilhelm Deurhoff (Amst. 1650—1717), ein philosophirender Laie, ein verworrener Kopf, der aber durch seine antikirchliche Grobheit, sein Gemisch von Rationalismus und Mysticismus, sein philosophisch-theologisches Abracadabra, durch seine Schriften einen solchen Einfluß gewann, daß die Professoren Wittichius, Taco Hajo van den Honert, Andala, Burmann sen. und Cremer sich verpflichtet achteten, ihn öffentlich zu widerlegen. Die kirchlichen Akten sprechen noch bis am Ende des vorigen Jahrhunderts von den Irrthümern des Deurhoffianismus. Man erzählt von ihm, daß er schon zwei Jahre früher als sie veröffentlicht wurde, eine Abschrift von Spinoza's Ethik bekommen hatte, so daß viele sich später wunderten, Deurhoff's Sprache bei Spinoza wieder zu finden [1]).

Mit Deurhoff's zur Carricatur verzerrtem Spinozismus, der mit biblischer Terminologie aufgefrischt war, beschäftigen wir uns nur flüchtig, denn er ist weiter nichts als ein philosophisches Curiosum [2]). Einige Proben werden zum Beweise genügen.

Christi und seiner Apostel, Vorschriften, die klar und faßlich waren und bezweckten den Menschen weiser und besser zu machen; weiser durch den Glauben, besser durch Gehorsam. Der Glaube oder die Theologie hatte mit der Philosophie durchaus keine Gemeinschaft: jene suchte nichts als Gehorsam und Tugend, diese allein Wahrheit." (II. p. 573.) Auch Glasius ist in seinem Werke: Godgeleerd Nederland. Biographisch Woordenboek van nederlandsche Godgeleerden (1851—1856), unzufrieden daß die Kirche sich zu dem Buche Leenhof's nicht gratulirte. "Man verstand van Leenhof nicht", behauptet er, "oder wollte ihn nicht begreifen." (II. p. 359). Hat Dr. Glasius je eine Sylbe von ihm gelesen?

[1]) De Leere en Eere van Willem Deurhof verdedigd tegen professoren, etc. Amsterdam 1732. p. 15. Diese kleine Schrift ist eine, Professor Burmann zugeschriebene, schlagende Satire gegen Deurhoff. —

[2]) Deurhoff's ungenießbare Schriften sind sämmtlich herausgegeben unter dem Titel: Overnatuurlyk en schriftuurlyk samenstel der Heilige God-

Gott ist ihm „die einzelne That", die potentia des Spinoza. Die „einzelne That" hat „die Bewegung hervorgebracht" und mit der Bewegung zugleich „die Ausdehnung". Daraus entstanden die einzelnen Körper (Modi), die sich alle Zeiten hindurch bewegen in einer ewigen nothwendigen Ordnung. Jede Erscheinung geht aus dieser Nothwendigkeit hervor, „die auch von Gott selbst nicht unterbrochen werden kann". Die sogenannten Wunder sind Resultate dieser ewigen Ordnung und nicht aus einer außergewöhnlichen Wirkung Gottes entstanden. So entstand auch ein einziges Denken aus der einen That Gottes, mit einer ebenso ewigen Ordnung des Denkens [1]. Die besonderen Gedanken folgen aus dem einen Denken mit Nothwendigkeit, ohne daß jemals die Denkordnung durchbrochen werden kann. Man sieht, hier dämmert die eine Substanz mit ihren Attributen, der Parallelismus zwischen Ideenwelt und Körperwelt.

Die ewige Generation des Sohnes ist, weil Gott einzige That ist, mit der Schöpfung identisch; denn der Sohn ist wiederum Gottes Weisheit, sein Gedanke, und das Denken Gottes unmittelbare Realität. Seine Paraphrase von Joh. 1, 1 ist darum diese: „Im Anfang war die Wirkung (uitwerking), und die Wirkung war bei Gott, und Gott war die Wirkung" [2], wobei er erklärend bemerkt: „Gott war im Anfang wirkend und die Wirkung ist nicht unterschieden von dem wirkenden Gott." Echt spinozistisch verwirft Deurhoff die Teleologie. „Gott kann nicht gesagt werden zu sein, ehe er die Welt hervorbrachte, oder die Dinge zu kennen bevor sie

---

geleerdheid, afgeleid uit het Kennelyke Gods, uit de wezenlyke Genadegifte, en uit de Heilige Schrift. 1715. 4. II voll.

[1]) Verdediging tegen Jacobus Koelmans vervolg van het vergift der Carteziaansche Philosophie. Amst. 1694. p. 175.

[1]) Bespiegeling van de H. Godgeleerdheid. 1697. p. 560.

sind, oder daß er einen Zweck hat mit seiner Schöpfung [1])." In dieser Theologie ist leicht begreiflich kein Raum für den kategorischen Imperativ. „Weil Gott", sagt Deurhoff, „nur Ursache ist und kein Gesetzgeber, und der vernünftige Mensch nach seinem Ursprung die Tugend übt und kein Gesetz braucht, wird der ewige Gott nur durch den leidenschaftlichen Begriff der Leute als Gesetzgeber betrachtet." Wir fügen nur noch hinzu, daß unser populärer Spinozist in seinem Systeme erzählt von einer Schwangerschaft des Adam, woraus er die Eva gebar; daß bei ihm nicht der Logos, sondern die ganze Trinität Mensch geworden, gestorben und begraben ist, und dergleichen Abentheuerlichkeiten mehr, um für bewiesen zu achten, daß Spinoza in Deurhoff, bei allem schriftstellerischen Eifer, einen ungeübten Schüler gefunden hat [2]).

Von größerer theoretischer und praktischer Bedeutung und langwährender Nachwirkung war die in der Provinz Seeland entstandene Richtung des Hattemismus, der in den kirchlichen Akten und der theologischen Polemik als identisch betrachtet wird mit dem Spinozismus. Wir müssen diese Richtung darum in ihrem historischen Verlauf etwas ausführlicher darstellen.

Pontiaan van Hattem (1641—1706) aus Bergen op Zoom ist als der eigentliche Urheber dieser Bewegung zu betrachten. Er studirte in Leyden und besuchte nachher die Akademie in Saumur, wo seine Vorliebe für Spinoza schon auffallend war [3]). Er wurde Pastor zu Philipsland in Seeland,

---

[1]) Beginselen van Waarheid en Deugd. 1684. p. 419.

[2]) Es ist lächerlich wenn Halma in seiner Uebersetzung von Bayle's Artikel über Spinoza in seinen Bemerkungen (S. 85 des holländischen Textes) sagt: Deurhoff war dem Herrn Bayle gewiß unbekannt, der fortwährend in seinen Schriften den Spinozismus so kräftig widerlegt hat, daß bis jetzt keiner der Gotteslengner den Muth hatte, diesen scharfsinnigen Schriftsteller anzugreifen!

[3]) Nach dem Zeugnisse des Hasäus über van Hattem: Cum florenti

weil von seinen häretischen Ansichten damals noch wenig offenbar gewesen zu sein scheint. Aber die Früchte seines eifrigen Studiums des Spinoza traten allmälig ans Licht, und ganz besonders da er eine Abhandlung über den (Heidelbergischen) Katechismus veröffentlichte. Die darin dokumentirte Lehrabweichung veranlaßte die Classis von Tholen und Bergen op Zoom ein Gutachten von der theologischen Fakultät zu Leyden und Utrecht einzuholen. Beide Fakultäten urtheilten höchst ungünstig über van Hattems ausgesprochene Meinungen. Leyden nannte seine Thesen paradox und häretisch, und Utrecht erklärte „daß ein solcher Prediger nicht in der reformirten Kirche geduldet werden könnte, wenn er nicht ablasse von seinen socinianischen, libertinischen, gottlosen und gotteslästerlichen Träumereien". Obgleich van Hattem behauptete der Lehre der Kirche ergeben zu sein wurde er im Jahre 1683 suspendirt. Nach seiner Suspension wollte er sich einigen mit Verschoor, aber dieser zeigte sich dem Hattemismus abhold [1]). Er leitete dann auch selbst religiöse Conventikel. Hierdurch, sowie durch seinen bedeutenden Briefwechsel und durch die vielen hattemistischen Schriften [2]), bekam er viele Anhänger. Nach seinem Tode

---

aetate in Academia Salmuriensi versaretur, omnium oculos in se convertit, suspicionemque concitavit Spinosismi, eamque non male fundatam, cum Spinosae scripta (quod eorum exemplar undequaque lineis subductum, post mortem in bibliotheca eius inventum, inter alia testatur) nocturnâ diurnâque manu non contereret solum, sed et ea commilitonibus suis commendaret impense. Vide: Museum Historico-Philologico-Theologicum Bremense. Vol. II. part. I. p. 154.

[1]) Verschoor, ein Theologe, der sich in Seeland auch einen eigenen Anhang bildete und schon als Candidat der Theologie excommunicirt war, wird oft zu den spinozistisch-mystischen Sekten der damaligen Zeit gerechnet, aber mit Unrecht. Seine Lehre trieb den reformirten Partikularismus supralapsaristisch auf die Spitze, wodurch es bei ihm zwar zu falschen, aber jedenfalls zu keinen spinozistischen d. h. pantheistischen Consequenzen kam.

[2]) Wie z. B. die durch und durch spinozistische Schrift: Petrus

wurden seine Schriften gesammelt und herausgegeben (von 1718—1729 in 4 Bden) unter dem Titel: Val van 's werelds afgod of het geloof der Heiligen, zegepralende over de leer van eigene gerechtigheid, klaar vertoond uit de nagelatene geschriften van P. van Hattem, uitgegeven door Mr. Roggeveen.

Kirche und Staat widersetzten sich nachdrücklich [1]); die Staaten von Holland und West-Friesland und die General-Staaten ließen ein strenges Verbot gegen dieses Buch und die hattemistischen Lehren ausgehen [2]). Seine bedeutendsten Jünger

---

verlost uyt de magt van syn misbruikers, ofte een schriftmatige verklaring en geestelyke toepassing van 2 Petri Cap. I. v. 3—11. Nevens een onderzoek over de 86. Vrage van den Heydelbergsen Catechismus; waar in de zelve van diergelyke misbruik als het voorgaende ontheven wort: Door Pontiaan van Hattem, voor desen Predikant op Philips-Land. Uytgegeven tot een vertoog van de regtsinnigheid des Autheurs. 's Gravenhage. 1696. 8.

Noodig onderzoek omtrent de Religie van een eenvoudig man. s'Gravenhage. 1700. 8.

Eine Anzahl unter seinem Einfluß entstandener Schriften wurde später richterlich zum Scheiterhaufen verurtheilt. Interessante Auszüge sind mitgetheilt in den Büchern von Carolus Tuinman:

De liegende en bedriegende Vrygeest, en de Theses en Antitheses des Eerw. Kerkenraads van Middelburg. Het helsche Gruwelgeheim der heillooze Vrygeesten, opengelegd door den vermomden Pius Fidelis. Middelburg. 1717. 8. In dieser Schrift beweist Tuinman, daß „die Freigeister Jünger sind des Atheisten Spinoza unter dem Firniß des von Hattem."

[1]) Professor Cremer schrieb selbst ein ausführliches Werk dagegen: Val tegen Val ofte Val van den Afgodt, in den val van 's Werelts Afgod opgerigt, behelzende de grondbeginselen ende de gehele denkbeeldige Godgeleerdheyt van Pontiaan van Hattem. Amsterdam. 1734. 4. 577 pp.

[2]) Wilkens, Kerkelyk Placaatboek, II. p. 588, 598. Durch diese

waren Jacob Bril, Marinus Booms, Dina Jans, Gosuinus van Buitendyck (ausgesprochen: Beutendeik) und Jacob Roggeveen.

Jacob Bril aus Leyden (1639—1700) führte ein holländisches Stillleben, als ein von aller Kirchengemeinschaft sich absondernder Mystiker. Ursprünglich zum Weber bestimmt brachte er es durch angestrengten Fleiß bis zum Katecheten in der reformirten Kirche. Sein Hattemismus führte ihn aber bald dahin, daß er keinen öffentlichen Gottesdienst mehr besuchte. Seine Schriften sind nach seinem Tode gesammelt [1]), und umfassen ein ganzes System des Hattemismus, in welchem der Spinozismus in Mysticismus aufgegangen ist. Wir kommen auf dies System bald zurück.

Marinus Adriansz Booms († 1728), ein Schuster in Middelburg, war ein Eifrer für van Hattem's Sache, in Folge dessen er seiner Irrthümer wegen von der Kirche ausgeschlossen wurde [2]). Er wurde aber selbst im Jahr 1714 aus

---

und andere Maaßregeln, wie das Sequestriren und Verbrennen vieler Exemplare, gehören diese Bücher jetzt selbst in Holland zu den Seltenheiten. Darum erlauben wir uns in unseren Auszügen eine relative Ausführlichkeit, um so mehr weil selbst die holländischen Theologen bis jetzt fast keine Notiz von diesen Erscheinungen genommen haben.

1) De Werken van den Hoog-verlichten Jacob Bril, klaar en grondig aanwyzende het pit en merg van de ware wesentlyke en dadelyke Godgeleerdheyd. Seer nut en dienstig voor alle Gesindheden. Waar by gevoegt is des Autheurs Leven. Amst. 1705. 4. 872 pp.

2) Aus der officiell vom Kirchenrath in Middelburg ausgesprochenen Excommunication des Marinus Booms geht deutlich hervor, daß auch die Kirche diese Bewegung im Grunde als eine spinozistische anerkannt hatte. Wir übersetzen aus diesen kirchlichen Aktenstücken die Stellen, welche sich direkt auf den Spinozismus beziehen. Zu seinen verurtheilten Irrthümern gehören folgende Behauptungen:

1. Die Ausdehnung ist eine Eigenschaft Gottes.

der Stadt und von den Staaten der Provinz Seeland gebannt. Auch durch Schriften förderte er die hattemistische Partei bis er in Breda starb [1]).

---

2. Gott ist nicht bloß die Ursache der Dinge, sondern die Dinge selbst.
3. In Betreff der Schöpfung ist Gott ein Modulator (wyziger) und die Geschöpfe sind Modi (gewyzigden).
4. Die Existenz der Dinge war nothwendig, denn sie sind so ewig wie Gott selbst.
5. Die Religion ist eingeführt aus Polizei, weil kein Staat ohne Religion existiren kann.
6. Die Sünde existirt nur in der Imagination.
7. Die Unsterblichkeit kann nicht bewiesen werden.
8. Die heilige Schrift ist entstanden aus einer Accommodation nach allgemeinem Volksbegriffe.
9. Gott zürnt nicht über die Sünde.
10. Die Propheten haben sich nur durch ihre starke Einbildungskraft unterschieden.

Aus diesen Thesen, die fast wörtlich in Spinoza zu lesen waren, erklärte der Kirchenrath M. B. „schuldig an gräulichen Spinozistischen und Hattemistischen Irrthümern und also abgefallen vom christlichen Glauben, unwürdig für einen Christen gehalten zu werden und das Sakrament des heiligen Abendmahls zu empfangen, bis er eine wirkliche Besserung verspricht und beweist.“

In einer Sentenz der Magistratur in Middelburg vom 29. März 1714, wobei geurtheilt wird, um „viele scandalöse, ärgerliche, verführende und seelenverderbliche Bücher, deren Inhalt in Streit ist mit dem Worte Gottes und der Lehre der reformirten Kirche, auf dem Schaffot vor dem Rathhause, durch die Hände des Scharfrichters zu zerreißen und zu verbrennen“, wird als Grund dieses Urtheils angegeben, daß diese Bücher gefüllt sind „mit den gotteslästerlichen Meinungen der heutigen Spinozisten.“ Beide Aktenstücke sind mitgetheilt in: Carolus Tuinman, de heillooze gruwelleer der vrygeesten. Middelburg. 1714. p. 216—239.

[1]) Die kirchliche Procedur ist ausführlich beschrieben in seiner eigenen Schrift: Apologie of verantwoording: Zynde een waaragtigh verhaal van de proceduren der consistorie van Middelburg, met alle de

Dina Jans, mit dem Zunamen Pastor Dina, war die Magd des van Hattem als er noch Prediger in Philipsland war. Mit Eifer arbeitete sie für die Verbreitung der Lehre ihres Meisters. Sie stand in hoher Ehre bei den Hattemisten, von denen viele sie jährlich besuchten, so daß sie sich rühmen konnte sieben tausend Menschen im Glauben gestärkt zu haben. Im Jahr 1726 wurde sie excommunicirt.

Gosuinus van Buitendyck wurde im Jahre 1702 Prediger zu Schore und Blake in Seeland. Im Jahre 1709 aber erhob der Kirchenrath aus Goes (ausgespr. Gus) eine Anklage seines Lebens und seiner Lehre. Es dauerte bis 1712 ehe das Urtheil gefällt wurde, und die Staaten von Seeland entsetzten ihn seines Amtes. Nach dieser Amtsentlassung vereinigte er sich mit dem schon genannten Booms, und hielt mit diesem religiöse Versammlungen und reiste mit ihm umher, nachdem er Doctor der Medicin geworden war. Im Jahr 1716 hatten beide sich in Breda niedergelassen, aber Buitendyck ward 1726 aus der Stadt und zwei Jahre später aus Amsterdam vertrieben [1]).

---

stukken, zoo beschuldiginge, als antwoorden, daar toehoorende, 1714. Und das Buch von Carolus Tuinman: Sibboleth, of leugen en bedrog van den vermomden vrygeest Marinus Booms; betoogt in een omstandig Verhaal der gantsche Kerkelyke handeling met den zelven; Wederlegging van zyn zo genaamde Apologie of Verandwoording; en Ontmaskering van zyn geblankette Geloofsbelydenis. Uit last en naam des Eerw. Kerkeraads van Middelburg. Middelb. 1715. 8. 541 pp.

[1]) Vergl. B. Glasius, Godgeleerd Nederland. II. in voce van Hattem, p. 29. Ypey en Dermout, Geschiedenis der nederlandsche Hervormde Kerk. III. p. 124. und 292 f. Museum Historico-Philologico-Theologicum (Bremense). Vol. II. part. I. p. 144 et seqq. Ueber Roggeveen, den Herausgeber der Hattemistischen Schriften, vergl. Dr. J Borsius: Mededeeling van eenige nog onbekende byzonderheden aangaande Mr. Jacob Roggeveen, inzonderheid met betrekking tot

Ohne noch näher auf die Uebereinstimmung von van Hattem's System mit dem Spinozismus hinzuweisen, versuchen wir es jetzt dieselbe aus den Quellen anschaulich zu machen.

Die Gedanken des natürlichen Menschen über Gott und dessen Gesetz und über das Gebet zu Ihm sind der Art, daß er unter Gott und Mensch zwei Wesen versteht, die ihm als Theile des Ganzen erscheinen und die von einander so verschieden sind, daß der Mensch außerhalb Gott und Gott außerhalb des Menschen zu sein scheint. In diesem seinem natürlichen Gottesdienst denkt sich der Mensch Gott objektiv als das vollkommenste Wesen, als eine verständige Substanz, die allmächtig, allweise u. s. w. ist. In dieser Vorstellung Gottes

---

zyne godsdienstige denkwyze. Eene bydrage tot de geschiedenis van het godsdienstig separatisme in Nederland. In: Nederlandsch Archief voor kerkelyke Geschiedenis. I. 1841. p. 269 sqq. Roggeveen wollte die Verwandtschaft des Spinozismus und Hattemismus durchaus nicht gelten lassen. Im Vorworte zum zweiten Bande der oben citirten Werke von v. Hattem schreibt er wider Tuinman (S. 12): „Licht und Finsterniß, Ja und Nein, können von einander nicht mehr verschieden sein als Spinoza von van Hattem. Um dieses zu zeigen, wird es genügen zu sagen, daß sich Spinoza's ganze Philosophie stützt auf die natürliche und anerschaffene Vernunft, ohne Hülfe der heiligen Schrift, wie er ausdrücklich sagt in seinem 34. Briefe und an den Herrn Blyenberg. Der Herr van Hattem dagegen gründet seine Dogmen allein auf das Zeugniß Gottes, mit Entsagung der natürlichen Vernunft, weil sie lügenhaft ist. Ferner behauptet Spinoza (wie alle Philosophen und alle natürlichen Menschen dieß thun), daß die Ausübung der Tugend Ursache und Mutter ist der Seligkeit; während der Herr van Hattem unwidersprechlich lehrt, daß Niemand tugendhaft sein kann als der als wahrhaftig glaubt und bekennt, daß Gott ihm die Seligkeit gegeben, weil er ihm seinen Sohn gegeben hat: also ist die Tugend eine Tochter der Erkenntniß der schon erworbenen und geschenkten Seligkeit.“ Hiermit ist aber nur gesagt, daß der hattemistische Spinozismus nicht more geometrico, sondern in biblischen Redensarten verhüllt von Roggeveen's Meister vorgetragen ist. Mit welchem Rechte er eine Grunddifferenz zwischen Spinoza und van Hattem behaupten konnte, wird aus der Darstellung des Hattemismus hervorgehen.

aber in seiner Objektivität hat der Mensch nicht den wahren Gott, sondern einen Götzen, den Satan.

Das Sein Gottes (seine „Ichtsheit" der altdeutschen Sprache) ist zweierlei Art. Die erste Weise ist die natürliche, d. h. sie folgt mit ewiger Nothwendigkeit aus seiner Natur, und also vor allem Nichtsein (die Nichtsheit). Dieses Nichtsein ist die Form der Endlichkeit, wonach Gott ist in der zweiten Art seines Seins. Gott ist Licht und Liebe, und als solches kann er nicht ablassen zu wollen daß er gekannt werde von seiner Creatur: denn als Licht muß er scheinen, und als Liebe muß er die Seligkeit des Menschen wollen, der verloren ist weil er seinen Schöpfer nicht recht kennt. Er macht sich nämlich von Ihm stets das Bild der Objektivität, das Wesen über alle Wesen, anstatt zu begreifen, daß er aller Wesen Wesenheit selbst ausmacht. Dieses ist darum das Elend der Menschen, die Sünde, daß er sich selbst Gott gegenüber für objektiv, selbstständig, persönlich hält. Dieser Irrthum der für sich seienden Persönlichkeit muß aufgehoben werden durch den Glauben. Denn der Glaube ist das sich-Eins-wissen des Menschen mit Christo, und zwar im ontologischen Sinne des Wortes. Der Gläubige weiß sich nicht mehr als Subjekt für sich, sondern er weiß sich „gliedlich" (ledelyk), als Theil des Ganzen, wovon Christus das Haupt ist, denn Christus ist der Grund aller Existenz. Die ganze Religion ist aber, weil nach der ewigen Ordnung des Denkens der Mensch zur rechten Zeit von diesen inadäquaten Ideen über Gott und sich selbst befreit wird, absolute Passivität: sie ist kein Thun, sondern ein Leiden. Denn vom Menschen kann überhaupt nicht gesagt werden, daß er ist: er scheint nur zu sein.

Gott ist erst der formlose Geist: dieses nennt die Kirche den Vater. Seine Fülle ist der Sohn; seine Bewegung der heilige Geist. Diese Fülle ist die göttliche Vernunft, diese Bewegung die Nothwendigkeit der göttlichen Natur. Es ist deutlich, daß hier in den Hauptprincipien nur die Differenz der

Terminologie zwischen Spinoza und van Hattem stattfindet. Die Schöpfung, die Form, die Vernunft Gottes wird der Sohn, die ewige Nothwendigkeit aber, womit sie ist, der Geist genannt. Und anstatt daß der Mensch sich philosophisch betrachten soll als einen Modus der Substanz, muß er sich theologisch halten für einen Modus Christi, ohne eigne Subjektivität. Denn so sagt er z. B.: „Du betest und dienst Gott, aber mit diesem Beten und Dienen nimmst du ihn zu einem Objekte deiner Gebete und deines Dienstes; dadurch trennst du dich von deinem Schöpfer, mit dem du durch den Sohn vereint bist in dem Geiste, und anstatt dich zu wissen in ihm und ihn in dir, entfernst du dich von ihm, weil du eine Differenz annimmst zwischen seinem und deinem Willen [1]." Die kirchliche Prädestinationslehre wird ebenso in den spinozistischen Determinismus umgesetzt. „Im Glauben sehe ich nicht bloß, sagt van Hattem, daß ich von meinem Gott zum ewigen Leben destinirt bin, sondern ich sehe weiter noch, daß ich nach der ewigen Ordnung dazu prädestinirt bin in seinem Sohne, damit ich diesem eingeimpft und zu einem seiner Glieder werde. Dadurch bin ich in Gottes Sohn begraben (d. h. lege ich den alten Menschen ab, der sich als einen Menschen für sich betrachtet), werde mit diesem Sohne gekreuzigt und getödtet (d. h. sterbe an dem Wahne meiner für sich seienden Subjektivität) und erweckt zum Leben (d. i. um mich zu betrachten als ein Glied, ein Modus dieses Sohnes). Das Objekt der Gnadenwahl Gottes war also nicht der Mensch als labilis, oder als lapsus, oder als lapsurus, sondern die Menschheit als explicabilis und explicanda, während vorausgesetzt wird, daß Niemand geheiligt werden kann, ohne zum gläubigen Erkennen seiner selbst zu gelangen, ohne wiedergeboren zu werden, nämlich ohne zum adäquaten Begriffe seiner selbst zu kommen, daß er nur eine Form der Existenz Christi (als die Form Gottes) ist [2]."

---

[1]) Val van 's werelds afgod. IV. p. 139.
[2]) 's Werelds Afgod. A. a. O. II. p. 660.

Mensch zu sein im allgemeinsten Sinne und Christ zu sein, sind darum für van Hattem ganz identische Begriffe. „Vor allem", sagt er in einem Dialoge, „bist du schuldig, Theophile, mit dankbarem Herzen anzuerkennen, daß Gott dich gemacht hat zum Christ. Ich sage dir, daß es Undank von dir wäre, dieß je zu vergessen. Wo du stehst, wo du gehst, wo du sitzest, da steht, da geht, da sitzt ein Christ. Wo du ißt, wo du trinkst, wo du dich kleidest, wo du wohnst, da wohnt, trinkt und ißt ein Christ. Bist du gesund, so ist ein Christ gesund; bist du krank, so ist ein Christ krank. Wenn du arbeitest, wenn du kaufst, wenn du etwas thust, wenn du etwas leidest, so leidet, so kauft, so wirkt ein Christ [1]." Es bekommt diese Tautologie nun aber erst ihre rechte Bedeutung, wenn wir bedenken, daß der hattemistische Christ ein reelles Glied des Ganzen ist, nämlich Christi.

Gottes Natur war in aller Ewigkeit aus sich selbst bewogen zu wirken, und mithin ist sie die immanente und nicht die transcendente Ursache der Welt [2]. Hieraus zieht van Hattem die spinozistischen Consequenzen in Beziehung der Begriffe des Guten und des Bösen. Ebenso sehr als Spinoza löst er den Unterschied des moralisch Guten und Bösen in die subjektive Vorstellung auf. Ja er scheut sich nicht vor den folgenden Auslassungen: „Ich erfahre, daß die Sünde, welche Gott für die Sünde wider den heiligen Geist erklärt, etwas ist, das bei uns nicht bloß für keine Sünde, sondern für Tugend und Demuth gehalten wird. Denn die Sünde wider den heiligen Geist wird gethan, wenn der Mensch das Sündigen für Sünde hält, und wenn er es für ein Uebel achtet, daß Böses geschieht [3]." Der verkehrte Be-

---

1) A. a. O. II. p. 6. 2) IV. p. 49.

3) 's Werelds Afgod. IV. p. 521. Vergl. Ds. Spandau, de ontdekte Spinozist.

griff ist überhaupt die einzige Sünde: die inadäquate Idee über Gott, über das Gesetz, über sich selbst. Die wahre Tugend dagegen ist, sich selbst für sündlos zu halten. Wer so über sich selbst urtheilt, begreift sich nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste. Gottes Gerechtigkeit duldet aber nicht, daß die Menschen stehen bleiben im Irrthum den sie hegen über Gott (als einen transcendenten) und über sich selbst (als Sünder und Subjekte). Denn weil Gottes Natur Licht ist und Liebe, kann sie nur wünschen zu scheinen, d. i. dem Menschen offenbar zu werden. Zur Erfüllung dieses Wunsches des Vaters war der Tod des Sohnes nothwendig, weil der Mensch durch kein anderes Mittel zur rechten Erkenntniß, zum richtigen Begriff Gottes kommen konnte, als durch das Zerreißen des Vorhanges des Fleisches Christi [1]). In diesem Verständnisse der Menschwerdung Christi liegt die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen. Wer damit zufrieden geworden ist, daß er eben ist wie er ist; wer seine früheren falschen Vorstellungen, als wäre er Subjekt für sich, gebunden unter ein Gesetz, und behaftet mit Sünde, bereut, — der ist gerecht und heilig. Nicht die Objektivität des Faktums ist hier das Bedeutendste, sondern der Umschlag unseres subjektiven Urtheils in sein Gegentheil. Die Genugthuung war im eigentlichsten Sinne kein Genugthun Christi an Gott, sondern Gottes an uns. „Christus hat den Zorn Gottes getragen" bedeutet nur, daß er begriffen hat, daß wir nicht sündigen, wenn wir auch fortwährend sündigen. Er hat gelitten für die Sünde, die der Mensch für seinen Gottesdienst hält. Daß er die Forderungen des Gesetzes erfüllte, heißt, daß er uns über Gottes ewige Natur richtige Ideen gegeben hat [2]).

Es ist deutlich, daß der Unterschied zwischen dem Hattemismus und dem Spinozismus nur ein Unterschied der Sprache ist, und wir begreifen, wie van Hattem an Spinoza

1) II. p. 453. 2) A. a. O. p. 109.

nur zu tadeln wußte, „daß er nicht mit der Schrift angefangen hat, sondern mit der Spekulation." Was Spinoza Substanz nennt, nennt van Hattem Person. Die Modificationen des Spinoza nennt er Glieder, oder das sich gliedlich in Gottes Sohn wissen. Die spinozistische Nothwendigkeit in Gott wird übersetzt in die hattemistische Formel: das Haupt Christus. Denn dieß Haupt offenbart sich wie die Sonne ihre Strahlen wirft, und er wird verglichen mit der Schlagfeder eines Uhrwerkes. Oder auch in den Ausdruck des Dienens des Gesetzes, „denn es ist so unmöglich, den Willen Gottes nicht zu thun, als es dem Weinstock unmöglich ist, Disteln und Dornen hervorzubringen" [1]). Und endlich sind Spinoza's adäquate und inadquate Ideen bei van Hattem Glaube und Unglaube. Er sagt buchstäblich: „Richtig zu glauben ist eins und dasselbe mit richtig zu begreifen, zu verstehen, zu urtheilen, und also adäquate Ideen (evenmatige denkbeelden) zu besitzen" [2]).

Wie die antihattemistischen Maaßregeln der Kirche zugleich einen antispinozistischen Charakter hatten, wollen wir noch zeigen aus den Antithesen, welche das Consistorium in Middelburg von denen verwerfen ließ, die in den Verdacht des Hattemismus gerathen waren. An diese Antithesen waren auch die Thesen der rechtgläubigen Lehre gefügt, aber wir brauchen sie für unseren jetzigen Zweck nicht zu übersetzen. Man mußte dann vor dem Kirchenrath folgende feierliche Erklärung geben:

1. Ich verwerfe die Ansicht derer, welche das Urtheil der Vernunft für fleischlich und unvollkommen achten und die natürliche Philosophie darum eine Thorheit nennen weil sie Gott begreift als einen Gesetzgeber und Richter, der die Sünde verbietet und bestraft.

---

[1]) II. p. 498. [2]) IV. p. 723.

2. Ich verwerfe die Meinung, daß die heilige Schrift nur göttlich ist, sofern Alles was gedacht, gesprochen oder gethan wird, als Produkt Gottes göttlich ist; daß der Weg der Seligkeit auch ohne die Schrift gekannt werden kann; daß die Schrift von einem Gläubigen bloß nach seiner eigenen Fassung ausgelegt werden muß; und endlich daß Alles was sie aussagt von Gott als von einem Herrn, Gesetzgeber, Richter und erzürnten Majestät bloße Accommodation mit den Vorurtheilen des Volkes ist.

3. Ich verwerfe die Lehre als falsch, daß die Meinung des Einen teuflisch ist, weil er Gott begreift als Baal, dessen Wille eine Forderung ist und der die Sünde strafen will, und daß der Begriff des Anderen göttlich ist, der im Menschen nichts als Böses verurtheilt, sondern mit Allem zufrieden ist, weil der Mensch jeden Augenblick so denkt, spricht und handelt wie Gott ihn dazu verursacht.

4. Ich verabscheue von ganzem Herzen, zu sagen, daß alle einzelnen Dinge als Modi zum Wesen Gottes gehören, das in Allen existirt; und daß Gott Alles thut nach einer Nothwendigkeit seiner Natur wodurch alle Dinge nach einer ewigen Ordnung und Zusammenkettung geschehen, welche von Gott nicht anders hatte gefügt werden können.

5. Ich verwerfe die Meinung, daß Adam nach der heiligen Schöpfung eine Erlösung brauchte von seinem natürlichen Begriff, wodurch er sich Gott bildlich und objektiv dachte.

6. Ich erkläre die Lehre für einen Greuel, die behauptet daß Gott unmittelbar selbst Alles wirkt in und durch seine Geschöpfe als Modificationen, die selbst nicht wirken sondern bloß leiden. Und

8. daß wir nur als Modificationen abhängig sind von Gott und darum der Mensch von Ihm nicht unter ein Gesetz gestellt werden könne, oder weder Lohn noch Strafe zu erwarten hat.

9. Ich verwerfe die Behauptung daß Gutes und Böses

bloß abhängig sind von der Bestimmung der Obrigkeit, oder von Vor- oder Nachtheil, der uns dadurch trifft, oder daß es nur besteht in der Imagination.

10. — daß die ganze Religion aus lauter Passivität besteht.

11. — daß der alte Mensch nur besteht in dem verkehrten Urtheile, das alle Menschen über ihre Existenz und Handlungen haben ehe sie glauben, als ob die etwas wären außer Gott und dem Gesetze unterworfen.

14. Ich verwerfe als eine Leugnung des ganzen Evangeliums die Erdichtung der Freigeister, daß ein fleischlicher und ein geistlicher Christus existirt, wovon nicht der Erste, sondern der Zweite unser Erlöser ist. Und

15. — daß Jemand von sich selbst sagen könne: ich bin Gott und Mensch, nämlich als Modus der allgemeinen Substanz.

16. — daß Christus gekommen ist, nicht um die Vergebung der Sünde zu erwerben, sondern um bloß mit seiner Lehre und seinem Tode bekannt zu machen, daß Gott allein Liebe ist und niemals auf den Menschen gezürnt hat.

17. Ich verwerfe die Lehre, es sei die Predigt des Evangeliums: daß alle Menschen glauben müssen, daß sie selig und heilig sind, und jeder verpflichtet ist zu glauben, daß er immer ist wie er sein soll, nämlich nach der ewigen Ordnung.

18. — daß die Rechtfertigung bloß eine Offenbarung sei, daß wir gerecht sind, weil Gott substantiell unsere inwohnende Gerechtigkeit ist.

20. — daß der Gläubige von allem Zügel des Gesetzes befreit ist und nur seinen Lüsten zu folgen hat, und darum den Christen kein Sittengesetz mehr verkündigt werden darf.

21. Ich verwerfe die Behauptung derjenigen die da sagen: wenn Etwas von Jemandem gethan ist, was es auch sein möge,

so darf er nicht wünschen, daß es nicht oder anders gethan wäre und daß er darüber keinen Schmerz haben dürfe.

22. Ich verwerfe den Irrthum, daß die Auferstehung nichts ist als eine bloße Verwechslung der Modificationen. — Ich erkläre endlich, ohne Doppelsinn oder Reservation, zu glauben mit den symbolischen Büchern der reformirten Kirche nach Gottes geschriebenem Wort und zu verwerfen was damit streitet. Besonders aber verwerfe ich die Lehre, welche P. van Hattem in seinen Schriften lehrt und halte die für gotteslästerlich und seelenverderblich. Ich bezeuge einen Greuel zu haben vor diesen spinozistischen Gedanken, mit welchen Worten oder Redensarten sie auch vorgestellt werden mögen. Ich verspreche keinen Umgang zu haben mit bekannten Hattemisten, u. s. w.

Wie in van Hattems Lehre der Spinozismus sich nach einer seiner Seiten hin, d. i. zum pantheistischen Rationalismus entwickelte, so lief eine andere Seite dieses Systems bei Jacob Bril aus in pantheistischen Mysticismus. Die Verwandtschaft des Spinozismus mit beiden Richtungen zugleich geht aus der oberflächlichsten Kenntnißnahme des Systems hervor. Von dieser mystischen Seite haben wir jetzt noch seinen Einfluß zu betrachten, obgleich hier eben so wenig die Einwirkung zu verkennen ist der Theosophie des schon früh in Holland bekannten Jacob Böhme. Und noch bis auf diesen Tag existiren dort abgesonderte Kreise, wo die spinozistisch-brillianische Mystik die einzige Labsal der Seele ist. Wir haben uns öfter persönlich überzeugt, daß die ganze Grundanschauung dieser Leute ein unbewußter Pantheismus ist; ein Pantheismus, wie der Hattemismus, nicht in mathematischen sondern in biblischen Ausdruck gehüllt. Aber hören wir Bril selbst.

Wer ist das Ende aller Dinge, ist es nicht Gott? Ja. So ist Alles was in der Welt ist, man betrachte es im allgemeinen oder im besondern, Gott; aber nicht in seiner äußeren Gestalt sondern in seiner Essenz. Der Mensch ist berufen

zu der Freiheit des Geistes, wodurch er dieses versteht. Dazu nimmt Gott die menschliche Natur dessen an den er frei machen will. Er nimmt die Menschheit an als sein Eigenthum und macht, daß diese Menschheit als ihr Eigenthum nichts anerkennt als nur die göttliche Natur, worin sie ist mit ihrem Verstande und Willen wie ein Schatten am Leibe oder wie ein Leib am Haupte, so daß diese Zwei nicht mehr Zwei sind, sondern eine Person ausmachen. Doch sie führen zwei Namen, nämlich Gott und Mensch, d. h. Gott im Menschen und der Mensch in Gott: Gott im Menschen essentiell, aber der Mensch in Gott formell, wie ein Schatten. Denn Alles was unsere Seele ist, ist sie bloß durch und in Gott als ihrem höchsten Gute, worin sie ruht als im Centrum ihrer Lebenskraft, weil Er allein ist in sich, das wahre Ist und Sein von Allem was sich unseren Sinnen zeigt oder mit irgend einem Worte oder Namen genannt werden kann. Und wenn Gott die Natur eines Menschen angenommen hat, so ist dieser Mensch der göttlichen Natur theilhaft, und Alles was durch die menschliche Natur geschieht, ist nicht mehr das Werk dieses Menschen, sondern von Gott; und also ist Gott Mensch in diesem Menschen und dieser Mensch ist Gott, aber nicht in sich sondern in Gott. Wie ein dunkler Schatten das Licht bedeckt, so verbergen die Creaturen Gott vor unseren Augen und hemmen dadurch unsere Seligkeit in Gott. Denn unsere Seligkeit kann nicht bestehen in vielen Dingen, sondern nur im Eins und Alles: Gott ist Eins und Alles ist Eins in Ihm. Denn er ist das Wesen aller endlichen Dinge, die in sich selbst nichts sind. Was sie sind, sind sie bloß in Gott, der Alles in Allem ist; denn Gott ist in Allem, über Alles, und ist Alles. Die ganze Welt ist nur sein Schatten und wir sind seine Modi, Gestalten und Bilder (wyzen, gedaanten, beelden). Er ist das einzige Wesen und Sein. Wie in der Arithmetik die Nullen für sich nichts zählen, und immer Null produziren wie viel man ihrer auch zusammenfügt, weil sie

nichts sind, so sind die endlichen Dinge non-entia. Wenn aber die Nullen Eins vor sich bekommen, so zählen sie alle in Einem; so zählen wir auch im Ganzen.

Dieses lehrt Bril über Gott und Welt und wendet seine Lehre consequent an auf die kirchlichen Dogmen, auf den Begriff der Offenbarung, auf die Lehre der Person Christi, der Sünde, der Kirche und der Sakramente.

In Ansehung der heiligen Schrift spricht man von einem fehlbaren und unfehlbaren Geiste; man sagt daß die Propheten und Apostel den Geist der Infallibilität besessen haben. Aber haben wir denn einen fehlbaren Geist? Ist der heilige Geist fehlbar, wann ist er es denn geworden? Haben wir nicht den Geist Christi? So wir dann fehlbar sind ist Gott selbst fehlbar. Schrift und Vernunft ist dasselbe, darum kann die heilige Schrift nicht von der Vernunft unterschieden werden. Wenn wir sehen wie Gott uns unterrichtet, so finden wir diese Dinge: die heilige Schrift, die Natur, die Vernunft und unser Gemüth. Die Schrift ruht auf der Natur, die Natur auf der Vernunft, die Vernunft auf dem Gemüthe, das Gemüth aber auf Gott der der Grund ist von Allem. Darum kann man die Schrift besser aus der Natur als die Natur aus der Schrift verstehen. Die Natur ist das Kleid womit Gott sich bekleidet hat, und von dem Lichte, womit Gott uns bescheint, ist die Schrift nur ein Schatten. Die eigentliche Wahrheit, das Wort Gottes, war vor der äußeren Schrift, denn der Geist ist nicht aus der Schrift, sondern die Schrift aus dem Geiste; die Wahrheit nicht aus der Schrift, sondern die Schrift aus der Wahrheit. Darum ist die Schrift nicht absolut nothwendig. Glücklich ist der, der die Schrift hat, aber glücklicher ist der der sie nicht mehr braucht. Es ist gut für den der düstre Augen hat, daß er sich einer Brille bedient, aber es ist nachtheilig für gesunde Augen. Das Nachtlicht ist gut in der finsteren Nacht, aber es wird von der Sonne verdunkelt. Wo dann die Schrift ein Sternenlicht ist, da ist der Geist das Mondlicht; wo die Schrift das

Mondlicht ist, da ist der Geist die Sonne; wo aber die Schrift die Sonne ist, da ist der Geist ein Licht, höher als das Licht der Sonne. Die Schrift möge steigen so hoch sie wolle, der Geist ist immer höher als die Schrift. Denn der Urtext der Schrift ist der Geist, und diesen Urtext trägt jeder lebendig im Herzen. Lieben, was ist doch mehr, der Mensch oder die Bibel? So ist denn die Bibel um der Menschen und nicht der Mensch um der Bibel willen. Wie kann denn das Geringere ein Princip sein des höheren? Wird denn das Bild sprechen und der Man schweigen? Wir müssen uns nicht fügen nach der Schrift, sondern die Schrift muß sich fügen nach uns. Wenn ich aber sage Uns, so verstehe ich nicht uns, sondern Gott der in uns wohnt. Und obgleich wir uns einbilden, daß wir die Schrift für das höchste Princip der Wahrheit halten, so zeigen wir fortwährend das Gegentheil in unserer Praxis. Denn wenn wir aus der Schrift demonstriren, wer macht den Schluß: die Schrift oder wir? Nicht die Schrift, sondern wir, sonst müßten wir bei den lauteren Worten der Schrift stehen bleiben und so ganz und gar abhangen vom Buchstaben. Die Wahrheit liegt also nicht an der Schrift, sondern an dem Sinne, den wir durch Folgerungen finden, und diese Folgerungen kommen aus dem Lichte, das in uns ist. Die letzte Instanz der Wahrheit ist darum nicht außer uns, sondern in uns. Denn es war nie Jemand in der Welt, der nicht die ganze Bibel, ja noch mehr als die Bibel in sich hätte: denn die Bibel ist wohl aus Gott, aber nicht Gott, sondern jeder Mensch hat Gott selbst. Wer hat darum die Kirche autorisirt, ihre Bibel zu kanonisiren, mit Ausschließung aller anderen Schriften? O unverständiges und träges Christenthum, um zu verstehen und zu glauben, was geschrieben ist. Wer hat die Macht gegeben und Weisheit, um den lebendigen Geist zu binden an den leblosen Buchstaben?

Christus ist in Bril's System die höchste Weisheit, die reelle Wahrheit „sowohl im Makrokosmos als im Mikrokosmos". Darum findet er den Streit über die Natur und Person

Christi eitel, denn Christus ist Gott und nicht Gott. Er ist innerlich Gott, aber äußerlich ist er es nicht. Und so ist es mit Allem, was man sieht, sofern Gott im Innern von Allem ist. Es giebt Niemand in der Welt, der nicht den wahren, einzigen und vollkommenen Erlöser in sich hat. Aber wie Christus inwendig lehrt im Geiste, so lehrt er auch äußerlich im Worte, und dieses geschieht, wenn das Wort Fleisch wird. Und wann wird das Wort Fleisch? Nicht bloß wenn das Wort im Mikrokosmos ist, denn das ist es immer, sondern wenn wir Fleisch seines Fleisches und Bein seines Beines werden. So daß er nicht bloß der menschlichen Natur, sondern wir der göttlichen Natur theilhaftig werden müssen. Und wenn das Fleisch und der Geist so zusammengeschmolzen sind, dann ist das Wort Fleisch geworden. Selbst die Transsubstantiationslehre wird von Bril aus dieser Theorie erklärt. Wie allgemein, sagt er, war der Zwist über die Worte Christi: dieß ist mein Leib. Ja Niederland mußte dafür durch ein Meer von Blut hindurchgehen. Und doch ist in dieser Sache keine Differenz. Denn diejenigen, die da sagen, daß das Brod im Abendmahl wesentlich in den Leib Christi verändert wird, haben darin Recht. Denn das Brod ist der reelle Leib Christi, nicht äußerlich, sondern innerlich, nicht im Fleische, sondern im Geiste. Ja nicht bloß das Brod im Abendmahl, sondern die ganze Welt im Allgemeinen, jede Creatur insbesondere transsubstantiirt in den Leib Christi: der Himmel, die Sonne, der Mond, die Sterne sind der Leib Christi. Die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, das Vieh das auf den Bergen weidet; die Bäume, Pflanzen und Blumen, bis zum kleinsten Sonnenstäubchen, — sie waren nie etwas Anderes als der Leib Christi.

Die Menschwerdung Christi ist demnach eine universelle, und keineswegs eine Erscheinung der zweiten Hypostase der göttlichen Subjektivität.

Saget mir, die ihr euch rühmet in der Erkenntniß Christi, was versteht ihr unter Christus? Ist er Gott oder ist er

Mensch? Ihr werdet sagen: Er ist nicht Gott **oder** Mensch, sondern Gott **und** Mensch in einer Person. Gott in sich selbst aber, ist er Christus? Nein. Wie wird Gott denn Christus? Bloß dadurch daß er die menschliche Natur annimmt, und daß die menschliche Natur entblößt wird von ihrer eigenen Subjektivität, und daß sie in sich selbst so vernichtet wird, in Ansehung ihrer subjektiven Weisheit, Willen, Gerechtigkeit, daß sie ganz und gar in Gott existirt, wie ein Schatten in seinem Leibe. So daß ein Mensch, in sich vernichtet, Alles was er ist nicht mehr ist in sich, sondern in Gott; und wie Gott ein Sohn des Menschen geworden ist in ihm, so ist er ein Sohn Gottes geworden, nicht in sich, sondern in Gott. So **verschwindet** der Mensch in Gott und so wird Gott Mensch im Menschen und der Mensch Gott. Wie ein Tropfen Wassers, der in ein Faß Wein gefallen ist, die Natur des Weines annimmt und darin verändert wird; oder wie das Eisen das so glühend geworden ist durch die Kraft des Feuers, daß man darin kein Eisen mehr kennen kann, so wird der Mensch erneuert durch Gott, so daß vom Menschen nichts mehr da ist als seine Gestalt. Und also wird Gott in diesem Menschen Jesus Christus, wie dieser Mensch Christus wird in Gott, weil er Eins ist mit Gott und seine Natur nicht mehr die seinige ist, sondern die göttliche, worin sie ganz existirt, durch die persönliche Vereinigung mit welcher Gott die menschliche Natur angenommen hat. Durch diese Vereinigung ist der Mensch Immanuel, d. h. Gott mit uns, und in diesem Bande sind Gott und Mensch ein Geist zusammen. Auf diese Weise ist Christus geoffenbart im Fleische durch die Kraft des Geistes in uns. Wenn wir so Christus kennen aus Christo selbst, finden wir ihn unter allen Namen, ohne Unterschied. Wir finden ihn in der Natur, in der Schrift, ja wir können nichts sehen, nichts hören, nichts lesen, wäre es auch in den Schriften der Juden, Türken und Heiden, ohne darin Christus zu finden. Denn auch er findet sich selbst überall und in Allem.

Die totale Identifizirung aber dieses Pantochristus mit dem Begriffe des Menschen geht z. B. deutlich aus dieser Stelle hervor: wie wir nichts sind im Vergleiche mit dem Sohne Gottes, so ist der Sohn nichts bei dem Vater, und so sind wir Alle nichts, sondern Gott ist Alles in Allem.

Es entstand nun natürlich auch bei Bril die Frage nach dem Begriffe des Bösen, und wie Spinoza setzt er es zu einer bloßen Vorstellung innerhalb der Einbildung herab. „Jemand könnte fragen: will Gott auch die Sünde? Aber begreifst du nicht, daß alle Dinge gut sind bei Gott, und daß diese Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem allein stattfindet in unserm Gemüthe?"

Das Böse ist daher bei Bril das Relative, das Endliche, die Subjektivität, wodurch der Mensch für sich ist und sein will. Adams Fall ist darum eigentlich seine Auferstehung. „Daß Adam gefallen ist und noch täglich fällt ist so gewiß, daß daran Niemand zweifeln kann. Denn wer ißt nicht jeden Tag vom Baume der Erkenntniß? Adam muß aber nothwendig fallen in sich, aber nicht äußerlich: d. h. das Irdische, das Endliche muß wiederum fallen in die Erde, woraus es genommen ist, und so muß Adam fallen in uns Allen."

Auch die Gnadenwahl wird darum bloß zum psychologisch-ethischen Proceß in uns. Am deutlichsten spricht Bril sich darüber aus in folgender Stelle. „Ist es nicht wahr, daß Gott den Einen zur Seligkeit und den Andern zur Verdammniß prädestinirt hat? Ja, und es giebt Niemand, der etwas dagegen hat oder je etwas dagegen gehabt hat. Aber man erklärt dieses in dem Makrokosmos, und daraus entsteht die Differenz. Wenn man es versteht im Mikrokosmos, in dem einzelnen Menschen, so verschwindet jede Differenz wie Rauch. Giebt es denn nicht in jedem Menschen zwei Menschen, den alten und den neuen Adam, wovon der erste ist aus der Erde und der zweite Christus aus dem Himmel? Kain, der aus dem Bösen ist, und Abel, der aus Gott ist; Ismael der aus dem

Fleische und Isaak der aus dem Geiste geboren ist; Esau der Unheilige und Jakob der Heilige; Cham und Sem, Saul und David, Judas und Petrus, Heiden und Juden, der Antichrist und Christus, die Braut und die Hure, Satan und Gott, Fleisch und Geist, — diese Zwei schlafen auf einem Bette in uns. Der Eine ist auserwählt zur Seligkeit, der andere verworfen zur Verdammniß."

Nur in der Lehre von der Reue weicht Bril ab von Spinoza, von Leenhof und von Hattem, obgleich diese Abweichung eine Inconsequenz ist, die nicht im Systeme ihre Berechtigung hat, sondern nur aus seinem religiösen Gefühle entsprungen sein kann. Er sagt davon u. A.: Diejenigen, welche die Sünde bloß kennen aus ihrer sinnlichen Phantasie, die sie geschöpft haben aus einem Buche oder gehört von einem Menschen, segeln in einem gemalten Kriegsschiffe auf abgebildeten Wellen. Wer aber die Sünde sieht in ihrer eigenen Natur und in seinem Herzen erfährt, weiß daß er sich befindet am Geräusch vieler Wässer und daß die Wogen Gottes über ihn herfluthen. Wer die Sünde recht kennt, kann über sie nicht anders streiten als mit heißen Thränen. Man wird die Sünden viel leichter ausweinen als ausdisputiren. Ich sehe, daß einige sehr beschäftigt sind mit der Frage, was Todsünden und keine Todsünden sind. Dieser Streit geht aber unter in den Begriff der Sünde selbst. Denn was ist Sünde? Ungerechtigkeit. Was ist Ungerechtigkeit? Ungleichförmigkeit mit dem Rechte. Wer anders ist das Recht als Gott? Wer ist Gott? Die Urquelle des Lebens, die Seele unserer Seele, das Leben unseres Lebens; ja seine Gnade ist besser als das Leben. Was ist dann der Unterschied zwischen Sünde und Tod? Kein anderer als der da ist zwischen Nacht und Finsterniß. Denn wenn die Sonne untergeht ist es Nacht, und wo das Licht fehlt bleibt die Finsterniß. So ist die Sünde die Strafe und die Strafe ist die Sünde. Nur in Gott ist das Leben ohne Tod. Die darum ausgemacht haben daß nur sieben Todsünden

existiren hatten Unrecht, wenn sie unter sieben nicht alle Sünden verstehen. Denn es giebt keine Sünde die uns nicht beraubt vom Leben Gottes. Selig aber sind die, die im Herrn sterben, d. h. so zu Grunde gehen in Gott daß sie damit zugleich von aller Sünde erlöst sind.

Wie Spinoza im Vorwort zum theologisch=politischen Tractat Juden, Türken, Heiden und Christen für unterschiedlos in religiöser Hinsicht erklärt, so ist dieses auch die Meinung Bril's. Daß die Kirche daher für ihn eine bloß zufällige, ganz äußere Bedeutung hat, wird uns darum, in Zusammenhang mit seinen Ansichten über Gott und Offenbarung nicht mehr befremden können. Er erklärt aber die Kirche nicht nur für überflüssig, sondern die Mittel des Heils gradezu für nachtheilig. Der Gläubige, schreibt er, leugnet nicht, daß Christus ins Fleisch gekommen ist und daß das Wort Fleisch geworden ist. Denn er bezeugt, daß es in sein Fleisch gekommen ist, so daß er in Christo lebt. Er leugnet aber einen fleischlichen Christus. Christus aber ins Fleisch gekommen oder ein fleischlicher Christus ist nicht dasselbe. Denn das Erste ist eine Wahrheit, das Zweite aber ein Irrthum, ja die Ursache aller Irrthümer. Ihr werdet aber fragen: was ist denn ein fleischlicher Christus? Es ist ein Christus gebunden an eine bestimmte Person, eine bestimmte Zeit, und an einen bestimmten Ort, und diese Bestimmungen erhoben zum Mittelpunkt einer Religion. Denn dieß ist nur ein äußerer Christus und ein Schatten von dem wahren. Dieser Schatten ist sehr nachtheilig für den wahren Leib. Denn darum sagte Christus, daß es gut wäre, daß er fortginge, weil sonst der Tröster, der heilige Geist nicht kommen könnte. Wenn also seine fleischliche Gegenwart schädlich war, wie vielmehr die übergebliebenen Todtengebeine der Buchstaben, worin man noch immer den Lebendigen unter den Todten sucht? Dadurch können die Leute nicht begreifen, daß Christus Mensch geworden ist, bevor er aus der Jungfrau geboren wurde, und noch täglich Mensch

wird, wenn wir der göttlichen Natur theilhaft werden und er unsere Natur annimmt.

Charakteristisch ist in dieser Beziehung das Glaubensbekenntniß von Bril, womit er das Apostolicum nachzuahmen scheint, und darum auch in zwölf Artikel zusammenstellt.

1. Ich glaube, daß ich in mir selbst weiter nichts bin als ein Schatten des einen, ewigen, reellen Leibes, und daß ich diesem so lange folgen werde, bis ich einmal wieder ganz darin enden werde.

2. Ich glaube, daß ich den höchsten Zweck aller Zwecke kenne, glaube, liebe, ehre, diene, und mich darin demüthige, ja daß der Zweck in mir der Zweck aller Zwecke ist.

3. Ich glaube, daß die Menschheit, in welcher ich wohne, nicht meine Menschheit ist, sondern die Menschheit dessen, der in mir empfangen und geboren ist, dessen Ehre und Eigenthum ich bin.

4. Ich glaube, daß Alles, was ich denke, spreche, wirke, leide und sterbe, nicht Ich thue, sondern Er, der in mir wohnt, nicht in meiner, sondern in seiner Menschheit.

5. Ich glaube, daß ich starb als ich geboren ward, sondern auferstehe, wenn ich sterbe.

6. Ich glaube, daß ich begraben bin in meinem Leibe, und wenn ich in meinem Grabe begraben werde, ich im Himmel bin.

7. Ich glaube, wenn die Welt an meiner Linkehand ist, Er, von dem die Welt der Schatten ist, an meiner rechten Hand ist.

8. Ich glaube, daß ich den Unsichtbaren sehe, durch das Auge dessen, der mich sieht.

9. Ich glaube, wenn mein äußerer Mensch gebunden ist an Händen und Füßen und geworfen in die äußerste Finsterniß, daß mein innerer Mensch dann ein Licht bewohnet, in welchem keine Finsterniß ist.

10. Ich glaube, wenn ich mich selbst ganz schuldig erkläre, daß ich dann unschuldig geurtheilt werde von meinem Herrn.

11. Ich glaube, daß ich gestorben bin und begraben als ich geboren wurde, aber daß ich in meinem Tode auferstehe von den Todten.

12. Ich glaube, daß in mir ein Leben verborgen ist, worin ich lebte ehe ich lebte; daß ich sterbe in meinem Leben und leben werde nach dem Tode ohne Tod. Dieses Leben ist ein lebendiges Leben voll Lebens.

Die von aller Mystik geliebte Apokatastasis ist hier unzweideutig ausgesprochen, und es ist uns oft als ob wir den Brahmanismus mit seiner Emanation, mit dem Ausfluß der Individuen aus Brahma und ihre Auflösung in ihm sprechen hören. Die Blüthe der Freiheit in Bril's System differirt mit dem Resultate der Ethik Spinoza's nur in der Terminologie. Mit ihrer Mittheilung wollen wir unsere Beschreibung schließen.

Wenn der Mensch durch die Gnade und das innere Licht so weit gekommen ist, daß er innerlich und nicht äußerlich, unmittelbar und nicht mittelbar existirt mit Gott, so daß alle Sinnen Gott unterworfen sind im Geiste seines Gemüths, und sich in nichts erfreuen als in Gott, — nichts sieht, nichts hört, nichts denkt, nicht versteht, nichts glaubt, nichts hoffnet, nichts liebet als nur in Gott, — so ist der Mensch verschlungen und verschwunden in Gott, wie der Wassertropfen im Weine, wie das Eisen in der Gluth. Er ist entselbst (ontselvent) und findet Alles, worüber die Menschen Streit führen und irren, Eins im Wesen, in dem Ganzen, in dem wahren Sein alles Bildlichen, das existirt. Und dieses Eine und Alles ist Gott, denn in diesem erhabenen Ende ist Alles was ist Eins und Einzig. Denn er ist der wahre Leib aller dieser Schatten, und darum ist er das höchste Gut und die einzige Liebe der Seele [1]).

---

[1]) Vergl. De weg des Vredes. 1685. §§. 14. 16—27. 37. 40. 45. 48. 49. 56. 94. 143. 167. De ware en valsche kennis van Jesus Christus. 1696. §§. 31. 43. De pryswaardige vryheid. 1699. §§. 36.

Fragt man nun endlich noch nach der allgemeinsten Ursache dieser spinozistischen Nachwirkung in Holland, so glauben wir Folgendes antworten zu müssen:

Wenn der Spinozismus in der That eine Frucht des Cartesianismus war, so konnte diese Frucht wohl nirgends in solcher Fülle reifen als damals in der holländischen Republik. Der Cartesianismus war einheimisch und theologische Modesache geworden, wie dort nie ein System zur Blüthe gelangt ist. Die nach Herrschaft strebende theologische Richtung des Cocceianismus verband sich unauflöslich mit der Philosophie des Cartesius. Nicht bloß in den dogmatischen Compendien, in der lateinisch geführten Polemik, sondern auch in der Volks-Literatur, in den ascetischen erbaulichen Schriften ging man aus vom panegyrischen Lobe der cartesianischen Philosophie, was um so leichter war als die Schriften des Cartesius in die Landessprache übersetzt waren. Man sprach gradezu von den „rechtgläubigen Principien des Cartesius", und selbst die ersten Kämpfer gegen Spinoza und dessen Jünger, wie Wittich, Andala, van den Honert waren leidenschaftliche Cartesianer. Zwar nicht mit philosophischem Tiefblick, aber doch mit richtigem theologischen Wahrheitsinstinkt hatte sich der würdige Voetius und seine Schule diesem Cartesiuskult widersetzt, wofür er jetzt noch, selbst bei Theologen, das Lob eines beschränkten Zeloten erntet. Und man muß in Wahrheit in Subjektivismus und Götzendienst untergegangen sein, wenn man sich nicht angeekelt fühlt von dieser zehnfach beschränkteren cartesianischen Einseitigkeit. — Wo also der Baum so kräftig wuchs, da brachte er seine Blüthe: der aus den cartesianischen Substanzbegriffen des Denkens und der Ausdehnung überflüssig gewordene dritte Substanz = Gott

---

51. 54. De twaalf Artikelen des Geloofs. Werken. p. 325. Het inwendig Leven, IV. §. 15. Het verborgen Leven. 1695. §§. 151. 237. 238. Nodige onderscheiding. 1694. §. 77. Het pad des vredes, §§. 9. 10. 39.

wurde von Spinoza consequent über Bord geworfen, und die „in sich und durch sich" concipirten Formen der Existenz, Ausdehnung und Denken wurden in ihrer Identität zur absoluten Substanz proklamirt. Aber, wie so oft in der Welt des Geistes, die Mutter verleugnete ihre Kinder.

Die eigenthümliche Gestaltung der reformirten Dogmatik bot eine andere Seite der Gefahr dar um dem Spinozismus anheim zu fallen. Während das Lutherische Dogma vorwiegend anthropologisch ist, betont die reformirte Kirche vor Allem das theologische Moment der Offenbarung. Nur bei der tief gefaßten Lehre des Sündenfalls und der subjektiven Aneignung des Heils in Christo kam das Dogma der Souveränität des Herrn und der freiwaltenden Gnade ohne ethische Gefahren und mit Anschluß an das Wort Gottes festgehalten werden. Sobald es aber nicht durch die „Höllenfahrt der Selbsterkenntniß zur Himmelfahrt der Gotteserkenntniß" geht, d. h. wo die Forderungen des consequenten Denkens nicht corrigirt und gebunden werden durch das Bedürfniß der Erlösung, — da ist die Gefahr einer Consequenzmacherei entstanden, die nur in den Monismus enden kann. Da wird es „unwissenschaftlich" einen Dualismus von Gott und Welt, von Leib und Seele zu setzen. Die jetzt in Holland dominirende Theologie der leydner Schule beweist die Wahrheit unserer Behauptung von neuem. Diese Theologie geht von einer strengen Prädestinationslehre, von einem sogenannten ethischen Determinismus aus, und ihr Resultat ist ein entschieden pantheistischer Monismus. Sie preist es darum an Spinoza, daß er den Dualismus des Cartesius durchbrochen und dem Monismus Raum verschafft hat. Und ihre Jünger sprechen häufig von einer „Auflösung in eine höhere Einheit." In diesem Auflösungsprozeß werden denn auch consequent die gemeinsten Lehren des Christenthums aufgelöst. Es wäre darum leicht aus den Quellen ein Buch über diese Theologie zu schreiben mit dem für seinen Inhalt sehr passenden Titel: Spinoza redivivus.

Literatur des Spinozismus.

I. Ausgaben der Werke Spinoza's.

Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II. More Geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte Metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Amstelodami, Apud Johannem Riewerts, in vico vulgo dicto, de Dirk van Assen-steeg, sub signo Martyrologii. 1663. 4. 14 und 140 S.

Ein Freund Spinoza's, wahrscheinlich ein Medicinae Doctor, schrieb dazu die Verse:

Ad Librum.

Ingenio seu te natum meliore vocemus,
Seu de Cartesii fonte renatus eas,
Parve Liber, quidquid pandas, id solus habere
Dignus, ab exemplo laus tibi nulla venit.
Sive tuum spectem genium, seu dogmata, cogor
Laudibus Authorem tollere ad astra tuum.
Hactenus exemplo caruit, quod praestitit; at tu
Exemplo haud careas, obsecro parve Liber;
Spinozae at quantum debet Cartesius uni,
Spinoza ut tantum, debeat ipse sipi.

J. B. M. D.

Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, et Reipublicae Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse. (Motto:) Johann. Epist. I. Cap. IV. vers. XIII. Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis. (Conf. verss. 10 et 15.) Hamburgi, apud Henricum Künrath. (Pseudonymisch für Amsterdam, Christoph Conrad). 1670. 4. 10 u. 233 S.

Inhalt:

Caput I. De Prophetia.

II. De Prophetis.

III. De Hebraeorum vocatione. Et an Donum Propheticum Hebraeis peculiare fuerit.

IV. De Lege Divina.

V. De Ratione, cur ceremoniae institutae fuerint, et de fide historiarum, nempe qua ratione et quibus ea necessaria sit.

VI. De Miraculis.

VII. De Interpretatione Scripturae.

VIII. In quo ostenditur Pentateuchon et libros Josuae, Judicum, Rut, Samuelis et Regum non esse autographa. Deinde inquiritur an eorum omnium Scriptores plures fuerint, an unus tantum, et quinam.

IX. De iisdem Libris alia inquiruntur, nempe an Hezras iis ultimam manum imposuerit: et deinde utrum notae marginales, quae in Hebraeios codicibus reperiuntur, variae fuerint lectiones.

X. Reliqui Veteris Testamenti Libri eodem modo quo superiores examinantur.

XI. Inquiritur an Apostoli Epistolas suas tanquam Apostoli et Prophetae; an vero tanquam Doctores scripserint. Deinde Apostolorum officium ostenditur.

XII. De vero Legis divinae syngrapho, et qua ratione Scriptura Sacra vocatur, et qua ratione Verbum Dei. Et denique ostenditur ipsam, quatenus Verbum Dei continet, incorruptam ad nos pervenisse.

XIII. Ostenditur Scripturam non nisi simplicissima docere nec aliud praeter obedientiam intendere; nec de divina Natura aliud docere, quam quod homines certa vivendi ratione imitari possunt.

XIV. Quid sit fides, quinam fideles, fidei fundamenta determinantur, et ipsa a Philosophia tandem separatur.

XV. Nec Theologiam Rationi, nec Rationem Theologiae ancillari; ostenditur et ratio, qua nobis S. Scripturae authoritatem persuademus.

XVI. De Reipublicae Fundamentis; de jure uniuscujusque naturali et civili; deque Summarum Potestatum Jure.

XVII. Ostenditur neminem omnia in Summam Potestatem tansferre posse, nec esse necesse: de Republica Hebraeorum, qualis fuerit vivente Mose, qualis post ejus mortem antequam Reges elegerint, deque ejus praestantia: et denique de causis cur Republica divina interire, et vix absque seditionibus subsistere potuerit.

XVIII. Ex Hebraeorum Republica, et historiis quaedam dogmata Politica concluduntur.

XIX. Ostenditur, jus circa sacra penes summas potestates omnino esse, et Religionis cultum externum Reipublicae paci accommodari debere, si Recte Deo obtemperare velimus.

XX. Ostenditur, in Libera Republica unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat dicere licere.

Tractatus Theologico-Politicus, Cui adjunctus est Philosophia S. Scripturae Interpres. Anno Dom. 1674.

Sine loco. 8. praef. 17, tract. 334, prol. 15, phil. 182, epil. 19 S.

Man hat die hier dem Tractat beigefügte und allerdings sehr spinozistische Schrift irrthümlich dem Spinoza selbst zugeschrieben. Der Verfasser ist Dr. Ludwig Meyer. In erster Ausgabe erschien sie unter folgendem Titel:

Philosophia. Scripturae interpres; Exercitatio paradoxa, in quâ, veram Philosophiam infallibilem Literas interpretandi Normam esse, apodictice demonstratur, et discrepantes ab hâc Sententiae expenduntur, ac refelluntur. (Motto:) Πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. 1 Thess. 5. Vers. 21. Eleutheropoli, (Amsterdam) Anno 1666. 4. 105. Mit einem Prolog von 7 und einem Epilog von 10 S.

Wahrscheinlich ist auch von diesem Verfasser:

Lucii Antistii Constantis de Jure Ecclesiasticorum liber singularis, quo docetur, quodcunque divini humanique iuris Ecclesiasticis tribuitur vel ipsi sibi tribuunt, hoc aut falso impieque ipsis tribui aut non aliunde quam a suis, hoc est, eius reipublicae sive civitatis Prodiis, in qua sunt constituti, accepisse. Alethopoli apud Caium Valerium Pennatum. 1665. 8. 162 S.

Daß diese Schrift dem Spinoza zugeschrieben ist, geht z. B. hervor aus dem folgenden Tractat:

Caroll and Hicks, Spinoza reveiv'd or a treatise proving the book entitled The rights of the christian church etc. in the most notorious parts of it to be the same with Spinoza's rights of the Christian clergy, and that both of them are grounded upon downright atheisme; to which is added a prelimanary discourse relating to the said books by the reverend Dr. George Hicks. Lond. 1709. 8.

Fr. Henriquez de Villacorta M. Doct. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. Archiatri opera Chirurgica omnia.

Sub auspiciis potentiss. Hispaniarum Regis. Amstelodami. 1673. 8.

Franc. de la Boe Silvii totius medicinae idea nova. Editio secunda. Amstelodami. 1673. 8.

Danielis Hensii, P. P. operum historicorum Collectio prima. Editio secunda, priori editione multo emendatior et auctior accedunt quaedam hactenus inedita. Lugd. Batav. apud Isaacum Herculis. 1673. 8.

Drei Ausgaben des mit Beschlag belegtem Tractatus Theol.-politicus unter falschem Titel.

B. d. S. Opera Posthuma, quorum series post Praefationem exhibitur. Sine loco. 1677. 4. 614 und 112 S.

Inhalt: Praefatio, von dem Mennoniten Jarrig Jellis holländisch abgefaßt und von Dr. Ludwig Meyer lateinisch übersetzt.

I. Ethica, Ordine Geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur, I. De Deo. II. De Naturâ et Origine Mentis. III. De Origine et Naturâ Affectuum. IV. De Servitute Humanâ, seu de Affectuum viribus. V. De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humanâ.

II. Tractatus Politicus; in quo demonstratur, quomodo Societas, ubi Imperium Monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, et ut Pax, Libertasque civium inviolata maneat.

III. Tractatus de Intellectus emendatione, et de viâ, quâ optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

IV. Epistolae Doctorum Quorundum Virorum ad B. d. S. Et Auctoris Responsiones; Ad aliorum eius Operum elucidationem non parum facientes.

V. Compendium Grammatices Linguae Hebraeae.

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notetias, quae ad historiam scriptorum pertineit addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus, ph. ac. th. Doc. Volumina II. Jenae 1802. 1803. 8. Cum imagine Spinozae.

Diese Ausgabe ist vollständig und enthält beim theologisch-politischen Tractat: Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre, welche Randglossen des Spinoza enthalten, herausgegeben von St. Glain, in der Schrift: La clef du sanctuaire par un sçavant homme de notre siècle, womit die spätere Ausgabe eines Autographen durch de Murr im Haag öfter indentificirt ist. Hegel sagt: „an dieser Ausgabe habe ich auch Antheil durch Vergleichung von französischen Uebersetzungen." Am Schlusse folgen noch:

I. Textus biographiae a Colero gallice scriptae.

II. Additamenta textui huic inserta in libello: Refutation des erreurs de B. de Spinoza par Mr. le Comte Boullainvilliers, cum omnibus, quae inter hunc et colerianum textum intercedunt, discrepantiis.

III. Additamenta nonnulla alia ex Ms. quodam Lucae, Medici.

IV. Observationes quaedam Editoris textui subjectae.

V. Narrata Sebast. Kortholti et Godofr. Leibnitii.

Ben. de Spinoza opera philosophica omnia edidit et praefationem adiecit A. Gfroerer. Stuttgardiae 1830. 8.

Renati des Cartes et Benedicti de Spinoza praecipua opera philosophica recognovit notitias historico-philosophicas adjecit Dr. Carolus Riedel. Lipsiae, Hermann Hartung. 1843. 8. min.

Vol. I. Cartesii Meditationes. Spinozae dissertationes philosophicae. Diese Abhandlungen sind: 1. de Intell.

emend. 2. Tract. politicus und 3. de chure ecclasticorum. Vergl. N. Vol. II. Spinozae Ethica.

Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia. Ex editionibus princibus denuo edidit et praefatus est Carolus Hermannus Bruder phil. Dr.

Vol. I. Principia philosophiae, Cogitata metaphysica, Ethica. 1843.

Vol. II. De intellectus emendatione, Tractatus politicus, Epistolae. 1844.

Vol. III. Tractatus theologico-politicus. Compendium grammatices linguae Hebraeae. 1846. Editio Stereotypa. 8. min. Lipsiae. Tauchnitz jun.

Christophorus Theophilus de Murr, Benedicti de Spinoza adnotationes ad tractatum theologico-politicum. Ex autographo edidit ac praefatus est addita notitia scriptorum philosophi. (Motto:) Slave to no sect, who takes no private road, But looks through nature up to nature's God! Cum imagine et chirographo. Hagae Comitum. 1802. 4. 44 S.

Benedict Spinoza's Randglossen zu seinem Tractatus theologico-politicus aus einer in Königsberg befindlichen noch ungedruckten Handschrift bekannt gemacht von Dr. Wilhelm Dorow. Mit einer Steindrucktafel, ein Facsimile der Handschrift des Spinoza enthaltend. Berlin. W. Logier. 1835. 8. 45 S.

Brief van Benedictus de Spinoza aan Dr. Lambert van Velthuysen, medegedeeld door prof. H. W. Tydeman. Met fac-simile. Leiden. 1843. 8.

Der Herausgeber berichtet, S. 28, daß sich in der leydner Universitätsbibliothek eine Abschrift der Randglossen befindet, womit Spinoza den Tractat autographisch vermehrt hat, welche ausführlicher zu sein scheint als die schon veröffentlichte. Der hier mitgetheilte Brief ist aufgenommen in der Bruder'schen Ausgabe der Werke Spinoza's. Epist. LXXV. S. 353.

Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque adnotationes tractatum theologico politicum edidit et illustravit Eduardus Boehmer. Halae ad Salam. 1852. 4. 63 S.

In Betreff der verloren gegangenen Schriften des Spinoza citiren wir aus Bruder's praef. in Vol. I. p. XIV:

1. Apologia para iustificarse de su abdicacion de la Synagoga, quam excommunicatione facta a. 1660. ad Rabbinos Synagogae Lusitanae scripsit. In ea sentiendi libertatem defendit, de qua pluribus disseruit tractat. theol. - polit. cap. 20. Judaei hunc libellum sine dubio reservarunt in synagoga, ubi flammis videtur periisse quamadmodum virum celeberr. de Murr certiorem fecerunt synagogae antistites. Conf. Bayle I. l. p. 255. Coler. p. 361. de Murr l. l. p. 12.
2. Tractatus de Iride sive de arcu Coeli, quem iam diu compositum et cum quibusdam privatim communicatum publici iuris facere animum induxerat; sex mensibus ante obitum in ignem coniecit. Cof. Coler. p. 647. Praef. ad opp. posth. p. 3.
3. Interpretatio veteris Testamenti Belgica (notis additis), cuius pentateuchum absolverat. Idem opus de quo saepe cum viris doctis collocutus est, paucis diebus ante mortem igne combussit. Conf. Coler. p. 647.
4. Tractatus de diabolo, quem adhuc extare in Mscr. memoravit Mylius in biblioth. anonymorum p. 941. Conf. de Murr l. l. p. 14. Paul. Spin. opp. tom. II. praef. p. XIV.
5. Epistolae, quarum haud paucas ad viros doctos scripsisse dicitur, quae in epistolarum corpore desiderantur. Nonnullae fortasse in bibliothecis supersunt.

II. Uebersetzungen.

De nagelate Schriften. van B. d. S. als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van 't verstant, Brieven en Antwoorden. Uyt verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt. Gedruckt in 't Jaar 1677. (Von Jarrig Jellis; vergl. Vogt, Catal. S. 164.)

De rechtzinnige Theologant, of Godgeleerde Staatkundige Verhandelinge. Uit het Latyn vertaalt. Te Hamburg, By Henricus Koenraad. 1693. 4. (Amsterdam.)

Holländische Uebersetzung des tract theol.-politicus. Sie wird in dem Buche: Suite de la vie de Philopater p. 231 Jan Hendrikssen Glasemaker zugeschrieben. So auch bei Colerus. Dieser spricht noch von einer anderen (wahrscheinlich einer Titel-) Ausgabe von 1694 in Bremen bei Hans Jurgen van der Weyl, (S. 100.) Diese Uebersetzung war schon während Spinoza's Leben fertig, denn er schreibt darüber an J(arrig) J(ellis) in Epist. XLVII: Quum me nuper professor N. N. inviseret, narrabat mihi inter alia, se audisse tractatum meum theologico-politicum in linguam Belgicam translatum esse, ac quendam, cuius nomen ignorabat, in eo esse, ut imprimeretur. Quam ob rem serio abs te peto, ut in hoc negotium sedulo inquiras et, si fieri potest, impressionem impedias. Non solum haec mea, sed et multorum meorum amicorum notorumque est petitio, qui huius libri interdictum non libenter viderent, quemadmodum procul dubio fiet, si Belgico sermone prodit.

Reflexions curieuses d'un Esprit des-interessé sur les matieres les plus Importantes au salut, tant Public que Particulier. A Cologne, Chez Claude Emmanuel 1678.

La clef du sanctuaire par Un sçarvant homme de nôtre Siècle. (Motto:) La où est l'Esprit de Dieu, là est la

liberté. 2 Epitre aux Corinthiens Chap. 3. vers. 17. A Leyde, Chez Pierre Warnaer, 1678.

Traité des Ceremonies Superstitieuses des Juifs tant Ancients que Modernes. A Amsterdam, Chez Jacob Smith. 1678. 12.

Diese drei Schriften sind verschiedene (Titel-) Ausgaben einer französischen Uebersetzung des theologisch-politischen Tractats. Inhalt und Druck sind genau dieselben. Préface 24, Text 531 und Table 31 S. Beigefügt sind noch die Remarques curieuses, etc. 30 S. Vergl. die ausführlichste Nachricht bei Niceron, Memoires pour servir a l'histoire des hommes illustr. tom. 13. p. 46. Im Catalog crit. biblioth. Reimman, p. 1029 wird diese Uebersetzung dem Dr. Med. Lucas im Haag, dem Verfasser der Schrift L'Esprit de Spinoza, zugeschrieben. Die Majorität hält aber dafür den Herrn de St. Glain, Autor der Gazette d'Amsterdam. Die Universitätsbibliothek in Göttingen besitzt diese drei Ausgaben.

Oeuvres de Spinoza, traduites par Emile Saisset, professeur de philosophie au Collège royal de Henry IV; avec une introduction du traducteur. Première Série. Introduction. Vie de Spinoza. Théologie de Spinoza. Paris, Charpentier, Libraire-éditeur, 29, Rue de Seine. 1842. 8. CCVIII. und 354 S. S. 1 — 50: La vie de Benoît de Spinoza par Colerus.

„Un Dieu sans conscience et sans personnalité est-il un Dieu parfait, un Dieu adorable, le vrai Dieu? Et l'unité radicale de l'existence, la consubstantialité de Dieu et de l'Univers, se peut-elle concilier avec l'individualité des êtres finis, avec la liberté des êtres moraux?“ p. CCIV.

Seconde Série. Ethique. Réformé de l'Entendement. Correspondance. VIII u. 434 S.

„Die Uebersetzung des Spinoza von E. Saisset, die von einer ausführlichen, sehr gründlichen, Einleitung begleitet ist, ward in kurzer Zeit in dreitausend Exemplaren abgesetzt, und wird nächstens in einer neuen vervollständigten Ausgabe erscheinen.“ Dr. J. E. Erdmann. 1846.

Traité politique de B. de Spinoza. Traduite en français pour la première fois. Annoté, suivi d'un index analytique, et accompagné de trois plans des trois différentes formes de gouvernement, par J. G. Prat, Avocat. (Motto:) La fin du gouvernement, c'est donc, en réalité, la liberté. (Spinoza. Traité Théologico-Politiq., Chap. XX.) Paris, Rue Saint-Lazare, 82. 1860. 8. XXXVI und 332 S.

Mit gewöhnlicher französischer Ueberschwenglichkeit abgefaßt. Prat hebt also an: Spinoza est non-seulement le plus grand génie Philosophique qui a jamais existé; mais c'est encore le plus grand Politique! Von demselben Verfasser wird die Ausgabe angekündigt: De la droite manière de vivre, par Spinoza, Ethique de S., Traité Theologico-politique, Principes de Descartes, und Lettres complètes de Spinoza. Uebrigens haben in der französischen Sprache noch über Spinoza geschrieben: Jouffroy, Jules Simon, Damiron, Bouillier, Cousin, Reynaud in der Encyclopédie nouvelle, Abt Maret in seinem Buche: Essai sur le Panthéisme. 2de édition, 1841. Heinrich Heine in: Revue des Deux-Mondes, nov. 1834, und Lerminier in seiner Philosophie du Droit. Früher Richard Simon, in: l'Histoire critique du Vieux-Testament. Abbadie: De la vérité de la Religion chrét., chap. VII et VIII. Condillac, Traité des Systèmes, chap. X. Le Spinozisme réfuté. Voltaire, Lettres sur les Juifs, Lettre X. — Le Philos. ignor., lettre 24. — Les Systèmes, notes.

Benedikt von Spinoza. Zwei Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie. Herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet von S. H. Ewald, Herzogl. Sachsengothaischen Secretär. Leipzig, von Schönfeld, 1785. 8. XVI, 96 u. 263 S.

S. H. Ewald, Spinoza's philosophische Schriften. Aus dem Lateinischen. 2 Th. Gera 1787—93. 8.

Benedicts von Spinoza theologisch-politische Abhandlung, neu übersetzt, mit den von Herrn von Murr herausgegebenen Anmerkungen des Verfassers zu diesem Tractat, einer einlei-

tenden Vorrede und einigen Anmerkungen begleitet von Carl Philipp Conz, ordentlichem Professor in Tübingen. Stuttgart 1806. 8.

Theologisch-politische Abhandlungen von Spinoza. Freye Uebersetzung und mit Anmerkungen begleitet von Dr. J. A. Kalb. München, J. A. Finsterlin, 1826. 8. XLVIII und 432 S.

B. v. Spinoza's sämmtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinoza's von Berthold Auerbach. 5 Bände. kl. 8. Stuttgart, J. Scheible. 1841.

Auerbach spricht noch von einer „in vielem Betracht treffliche, obgleich auch mitunter fehlerhafte Uebersetzung der Ethik von Schmidt (Berlin 1811)," die uns aber nicht zu Gesicht gekommen ist.

III. Geschichte von Spinoza's Leben und Lehre.

La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe, et du témoignage de plusieurs Personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. Par Jean Colerus, Ministre de l'Eglise Luthérienne de la Haye. A la Haye, chez T. Johnson, Marchand Libraire, dans le Porten. 1706. 12. 181 S.

Das Leben des Benedict von Spinoza aus den Schriften dieses berufenen Weltweisen und aus den Zeugnissen vieler glaubwürdiger Personen, die ihn besonders gekannt haben, gezogen und beschrieben von Johann Colero. Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen vermehrt. Frankfurt und Leipzig. 1733. 8. Der deutsche Uebersetzer schrieb unter Spinoza's Portrait die Worte: characterem reprobationis in vultu gerens.

La vie de Spinoza par un de ses disciples. Amst. 1719. 8.

La vie de Spinoza, par un de ses disciples. Nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et

du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples. A. Hambourg, chez Henry Kunraht. 1735. 8.

Geschrieben von Lucas, einem Arzt im Haag. Weil nur 70 Exemplare davon gedruckt sind ist diese Biographie höchst selten geworden. Vielleicht ist auch von ihm:

La vie et l'Esprit de Mr. Benoît de Spinoza, c'est à dire ce que croit la plus saine parti du monde. 1719. 8. 208 S.

(Motto:) Si, faute d'un pinceau fidelle,
Du fameux Spinoza l'on n'a peints les traits,
Sa sagesse étant immortelle,
Ses écrits ne mourront jamais.

De tribus inpostoribus magnis (Eduard Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes, B. de Spinoza) liber Christiani Kortholti. Editio secunda cura Sebastiani Kortholti. Hamburgi 1700. 8.

„Korthold glaubte witzig zu sein, wenn er den Benedictus in einen Maledictus und den Namen Spinoza in einen stachlichen Dornbusch verkehrte.“ Herder.

(Stoupe.) La réligion des Hollandais représentée en plusieurs lettres écrites par un officier de l'armée du Roi à un pasteur et professeur en théologie de Berne. A Cologne 1673. 12. In holländischer Uebersetzung:

De Godsdienst der Hollanders, vertoont in verscheide Brieven, geschreven door een Amptenaar in 's Konings Leger, Aen een Leeraar ende Professor in de Godgeleertheid der Stad Berne. t'Amsterdam, By Cyprianus van der Gracht. 1673. 4. 48 S.

„Ich würde nicht glauben, daß ich von allen Religionen dieses Landes gesprochen hätte, wenn ich Ihnen nicht erzählte von einem Gelehrten, der, wie man mir versichert, viele Nachfolger hat, die seiner Lehre gänzlich anhangen. Er ist von Geburt ein Jude, Spinoza genannt, der die jüdische Religion nicht abgeschworen und die christliche nicht angenommen hat;

er ist ein schlechter Jude und kein besserer Christ. Seit einigen Jahren hat er ein lateinisches Buch herausgegeben, genannt Tractatus Theologico-Politicus, womit er gedenkt alle Religionen zu stürzen, vor allem die jüdische und die christliche, und den Atheismus und die Freiheit aller Religionen einzuführen. Er behauptet, daß sie alle zum Nutzen des Volks erdichtet sind, damit die Bürger ehrlich leben möchten und ihrer Obrigkeit gehorchen. . . . Er zeigt in diesem Buche nicht öffentlich was er von Gott denkt. Dieser ist ihm aber kein Wesen mit Verstand begabt, unendlich vollkommen und glückselig, wie wir uns vorstellen, sondern er ist die Kraft der Natur, die in alle Geschöpfe eingestürzt ist. Dieser Spinoza lebt in diesem Lande. Er hat einige Zeit im Haag gewohnt, wo er selbst besucht wird von den ansehnlichen Töchtern, die darauf stolz sind, daß sie einen Verstand besitzen, der über ihr Geschlecht hinausgeht. Seine Anhänger dürfen sich nicht offenbaren, weil sein Buch die Grundlagen aller Religionen umwirft, und darum durch ein öffentliches Decret der Staaten verboten ist, weswegen man es nicht öffentlich verkaufen darf." Prof. Braunius schrieb dagegen:

La véritable religion des Hollandais, avec une apologie pour la religion des états-generaux des provinces unies. Amsterdam. 1675. 12.

Und holländisch erschien noch:

Grondig bericht van de Godsdienst der Hollanders, strekkende tot wederlegging van zeker ongenoemt Schryver, die in zes Brieven, over eenige maanden uit Uitrecht aan een Professor der Theologie te Bern in Switserland geschreven, en door de druk gemeen gemaakt, de Hollanders, wegens hun Godsdienst, gelyk hy die vertoont, tracht verdacht te maken. t'Amsterdam, 1674. 4. 38 S.

Refutation des erreurs de Benoit de Spinosa par M. de Fenelon, Archevêque de Cambray, par le P. Lami Benedictin et par M. le Comte de Boullainvilliers. Avec la vie de Spinosa, écrit par M. Jean Colerus, Mininistre de l'Eglise Luthérienne de la Haye; augmentée

de beaucoup de particularités tirées d'une vie Manuscrite de ce Philosophe, faite par un de ses amis, a Bruxelles, chez François Foppens. 1731. 12.

Diese Schriftsammlung ist in Amsterdam gedruckt worden, und verbirgt unter ihrem Titel eine begeisterte Apologie des Spinozismus. Die Lebensbeschreibung ist zusammengesetzt aus den Schriften des Coler und des Lucas. Der Inhalt ist folgender:

S. 1—150. Die Biographie von Coler.

151—320. Refutation de Boullainvilliers.

323—575. Extrait du nouvel Athéisme renversé, ou refutation du Sistême de Spinosa, par Dom François Lami, Religieux Benedictin de la Congregation de St. Maur. A Paris 1696.

376—386. Extrait d'une Lettre de Monseigneur de Fénelon, Archevêque Duc de Cambray, sur la Refutation de Spinosa.

389—183 [483]. Certamen philosophicum propagnatae veritatis divinae ac naturalis adversus Joh. Bredenburg principia in fine annexa, ex quibus, quod religio rationi repugnat, demonstrare nititur, quo in Atheismi Spinosae barathro immersus iacet; quod religio nil rationi repugnans credendum proponit, evidenter ostenditur. Haec meditabatur Ishak Orobio Medicinae Doctor Amstelodamensis. Amstelodami ex autographo A. Theodori Ossaan. 1703.

Pierre Bayle, Dictionaire historique et critique. 5e Ed. revue, corrigée et augmentée avec la vie de l'auteur par Ms. de Mazeaux. Amsterdam 1740. Art. Spinoza tom. IV. p. 253—271. Holländische Uebersetzung:

Het leven van B. de Spinoza, met eenige Aanteekeningen over zyn bedryf, schriften en gevoelens: door den Heer Bayle, Leeraar der Wysgeerte te Rotterdam. Nevens een kort betoog van de waarheid des christelyken Godsdienststs; en twee verhandelingen, I. Van de Ziel. II. Van Godts Wezentlykheit. Door den Heer Jaquelot, Leeraar

der Fransche Kerke in 's Gravenhage. Vertaalt door F. Halma. De voorreden behelscht eenige Anmerkingen tegens 't Levensvervolg van Philopater. T'Utr. by François Halma, Willem van de Water. 1698. 8. 464 S.

Jariges, sur le système de Spinoza et sur les remarques de Mr. Bayle, in: Memoires de l'academie des sciences de Berlin 1745. Tom. I. et II. Deutsch in: Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Th. I. S. 1—73: Ueber das System des Spinoza und über Bayle's Erinnerungen dagegen.

Rencontre de Bayle avec Spinoza dans l'autre monde. Cologne 1711.

Coler erzählt in seiner Biographie: „Après s'être perfectionné dans cet Art (à faire des verres pour des Lunettes), Spinosa s'attacha au Dessein, qu'il apprit de lui-même; et il réüssissoit bien à tracer un portrait avec l'encre ou du charbon. J'ai entre les mains un livre entier de semblables portraits où l'on en trouve de plusieurs Personnes distinguées qui lui étoient connuës, ou qui avoient eu occasion de lui faire visite. Parmi ces portraits je trouve à la 4. feuille un Pêcheur dessiné en chemise, avec un filet sur l'épaule droit, tout à fait semblable pour l'attidude au fameux Chef des Rebelles de Naples Massanielle, comme il est representé dans l'Histoire et en Taille-douce. A l'occassion de ce dessein je ne dois pas omettre que le Sr. Van der Spyck chez qui Spinosa logeoit lors qu'il est mort, m'a assuré que ce crayon, ou portrait, ressembloit parfaitement bien à Spinoza, et que c'étoit assurément d'après lui-même qu'il l'avoit tiré." p. 59. Hierauf anspielend sagt in der genannten Schrift Bayle zu Spinoza: „Vos ennemis n'ont pas manqué de dire que vous prétendiez par là montrer ques vous feriez en peu de temps dans la chrétienté, le remue-ménage que Mazaniella avoit fait à Naples en quinze jours."Citirt bei Amand Saintes. S. 168.

Niceron Barnabite, in: Mémoires pour servir à

l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres." Tom. XIII. Paris, 1731. S. 44 flg. und in den „additions" tom. XX. S. 59 u. f.

Histoire des philosophes modernes avec leur portraits par Mr. Saverien. Paris 1760. 8. Spinosa. S. 169—191.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de Gens de Lettres. Tome quinzième. A Neufchatel, Chez Samuel Faulche & Comp. 1765. fol. Philosophie de Spinosa. p. 463—474. „Spinosa est le premier qui ait reduit en système l'athéisme." In der hier geführten Polemik kommt folgende, theilweise aus Bayle abgeschriebene Persiflirung des Spinozismus vor, ein Beitrag zugleich zu der furiosen Weise in welcher die Franzosen oft philosophiren: „S'il etoit donc vrai, comme le prétend Spinosa, que les hommes fussent des modalités de Dieu, on parleroit faussement quand on diroit, Pierre nie ceci, il veut ceci, il veut cela, il affirme une telle chose: car réellement, selon ce système, c'est Dieu qui nie, qui veut, qui affirme, et par conséquent toutes les dénominations qui resultent de toutes les pensées des hommes, tombent proprement et physiquement sur la substance de Dieu: d'où il s'ensuit que Dieu hait et aime, nie et affirme les mêmes choses, en même tems, et selon toutes les conditions requises, pour faire que la regle que nous avons rapportée touchant les termes opposés, soit fausse." — „Voici un philosophe, qui trouve bon que Dieu soit bien lui-même et l'agent et le patient de tous les crimes, et de toutes les misères de l'homme. Que les hommes se haïssent les uns les autres, qu'ils s'entr' asassinent au coin d'un bois, qu'ils s'assemblent en corps d'armée pour s'entretuer, que les vainqueurs mangent quelquefois les vaincus: cela ce comprend, parce qu'ils sont distincts les uns des autres; mais que les hommes, n'étant que la modification du même être, n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse, et le même Dieu en nombre, qui se modifie en turc, en se modifiant en hongrois,

il y ait des guerres et des batailles; c'est ce qui surpasse tous les monstres et tous les déreglements chimériques des plus folles têtes qu'on ait jamais enfermées dans les petites-maisons. Ainsi dans le système de Spinosa, tous ceux qui disent, les Allemands ont tué dix mille Turcs, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, Dieu modifié en Allemand, a tué Dieu modifié en dix mille Turcs; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres, n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci: Dieu se hait lui-même et se les refuse, il se persécute, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaut." p. 465.

Sabatier, apologie de Spinoza et du Spinozisme. Altona. 1806. 8.

Dr. Wilhelm Traugott Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Art. Spinoza III. 2te Aufl. S. 828—839.

Biographie universelle ancienne et moderne, Bruxelles. Art. Spinoza, tom. XVIII p. 267 (in der neuen Ausgabe 1843—47.) Es heißt hier von Spinoza: Sa Vie, par Lucas, médicin Hollandais, qui s'est caché sous le nom de Colerus, (!) a été publiée etc.

(Abraham Johann Cuffelaer oder Cuffeler) Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad Pantosophiae principia manuducens. Quod volunt fata, non tollunt vota. (Motto:) Felices animae! quibus haec cognoscere cura, Inque domos superas scandere prima fuit. Hamburgi apud Henr. Kunrath. 1684. Principiorum pantosophiae pars secunda. Pars tertia. Mit gleichem Ort und Jahr. Ritter (Gesch. der Phil. XI. S. 287.) nennt Cuffeler „den einzigen, welcher in die Ausführung der Lehre Spinoza's genauer einzugehen strebte." Vergl.:

Joh. Staalkopf de Spinozismo post Spinozam. p. 8.

Jenichen historia Spinozismi Leenhofiani. Lips. 1707. 8.

H. F. Diez, Ben. von Spinoza nach Leben und Lehren. Dessau und Leipzig. 1783. 8.

Leben Benedikt's von Spinosa. Von M. Philipson. (Motto:) Thut auf Worte Verzicht, und Weisheitsfreund, umarme deinen Bruder! Mendelsohn. — Braunschweig im Verlag der Schulbuchhandlung. 1790. kl. 8. 120 S.

Versuch über die von der erlauchten Königlich=Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen im Jahre 1805 bekannt gemachte Preisfrage: „Quaenam fuére recentiore ac recentissimo aevo fata Spinozismi, si tamen verus est, qui hodie a quibusdam perhibetur Spinozismus. Nocuitne an profuit rei philosophicae in universum et speciatim Philosophiae de Deo?“ Oder: über die neuern Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere. Motto: Ce n'est qu'a Dieu que convient la gloire et aux hommes la Paix, qui n'est jamais si profonde, que dans le sentiment de cette même gloire, qui gouverne l'Univers. (Bernhardin St. Pierre, les études de la nat. Tom. I. p. 21. ed. 1804). Eine Schrift, welche den für 1805 ausgesetzten Preis erhalten hat, verfaßt von Dr. G. S. Francke, Hauptpastor zu Sonderburg auf der Insel Alsen. Schleswig, gedruckt in der kön. priv. Serringhausenschen Buchdruckerey. 1808. 8. 98 S.

G. S. Franke, Ueber die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere. Preisschrift. Schleswig, 1812. 8.

Spinoza, der große Philosoph, als er römisch=katholisch werden sollte. Von Wilhelm Fels. Leipzig 1829. 8. Vergl. Spinoza's Schreiben an den katholisch gewordenen Albert Burgh. Epistt. LXXIII, LXXIV.

Spinoza und Ebn Esra. Eine Abhandlung von Dr.

J. Maier in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. Jahrgang 1835.

Spinoza. Ein historischer Roman von B. Auerbach. Zwei Theile. Stuttgart, J. Scheible, 1837. Vergl. die Recension von Dr. D. F. Strauß (1838) in „Charakteristiken und Kritiken." Zweite Aufl. S. 448. Die zweite „neu durchgearbeitete, stereotypirte Auflage" dieses Buches heißt:

Spinoza. Ein Denkerleben. Mannheim. Bassermann und Mathy. 1855. 8. 395 S.

Der Verfasser läßt in dem Epilog die jüdische Nation den Spinoza in einer Vision anreden mit den Worten: „Du bist gekommen zu werden ein Erlöser der Menschheit, auch mich wirst du erlösen." „Die Erscheinung war der sterbende Ahasverus, der das Schicksal Israels auf sich trug, welches Jesus Christus an das Kreuz geschlagen." S. 394. Vergl.:

Het leven van een Denker, door Mr. P. A. S. van Limburg Brouwer. Gids. 1855. I. p. 409—443.

Spinoza's Leben und Lehre. Nebst einem Abrisse der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie. Von Conrad von Orelli, Prof. in Zürich. Zweite, durch einen Nachtrag vermehrte Ausgabe. Aarau, H. R. Sauerländer, 1850. 8. 412 S.

„Ehre den Manen des Spinoza, ewige Ehre! — Inniger Dank dir, hoher Genius, der du dich einzig an der Betrachtung des Ewigen, des im Wechsel beharrenden weidetest, dich in dem Ursein sonnetest, Gott aus einem externen und ausgeschlossenen zu einem internen machtest, seine Immanenz oder Innerweltlichkeit frei, unverhohlen und ohne irgend einen Versuch der Verschleierung lehrtest, und zeigtest, wie nur das Gute zu dem Wesenhaften gehört, wie nur Liebe gegen den Unendlichen dem endlichen Geiste Ruhe, Friede, Seligkeit verschafft" Vorwort, S. X.

Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa, fondateur de l'exégèse et de la philosophie modernes. Par Amand Saintes. Paris, Jules Renouard, 1842. XX und 386 S. 8.

Unter dem Titel: Développement historique des doctrines de Spinosa, wird in diesem Buche die ganze Geschichte der neueren Philosophie untergebracht.

IV. Frühere Polemik.

Vindiciae miraculorum, per quae divina Religionis et Fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tract. theol. pol. B. Spinosam. (Amsterdam 1674. Von dem remonstrantischen Prediger im Haag, Jac. Vatelerius.)

Johannis Bredenburgii Enervatio Tractatus Theologico-Politici; una cum Demonstratione, Geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum: Cuius effati contrario praedictus Tractatus unice innititur. Roterodami, apud Isaacum Naeranum Bibliopolam, anno 1675. 100 S. 4.

Arcana Atheismi Revelata, philosophice et paradoxe refutata, Examine Tractatus Theologico-Politici per Franciscum Cuperum Amstelodamensem. Duobus Libris comprehensa. Priori ipse Tractatus examinatur atque refellitur. Altero ipsissima Atheorum, primo contra Sacram Scripturam, deinde contra religionem et Dei existentiam argumenta explicantur atque enervantur, et Deum esse novis argumentis demonstratur. Operi praefixa est Praefatio, ad operis intellectum penitus necessaria: et in calce addimenta et mutationes nonnullae, itidem necessariae. Roterodami. Apud Isaacum Naeranum. Anno 1676. 4. 14 und 304 S.

Vergl. die Beschreibung dieses Buches in den „Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek." I. S. 122—131. Die Irrthümer Cuper's sind geprüft in der Dissertation von Joh. Wolfg. Jäger:

Franc. Cuperus mala fide, aut ad minimum frigide atheismum Spinozae oppugnans. 1710.

Christoph Wittichi Anti-Spinoza sive examen ethices Benedicti de Spinoza, et commentarius de Deo et

eius attributis. Amstelodami, Apud Joannem Wolters. 1690. 4. 424 S.

Ondersoek van de Zede-konst van Benedictus de Spinoza, en een verhandelinge van God en deszelfs eigenschappen. In het Latein beschreven door de Hr. Christophorus Wittichius, in syn leven professor der Godgeleerdheid in de Hoge School tot Leiden. Vertaalt door Abraham van Poot. M. D. Te Amsterdam, by Johannes en Gillis Janssonius van Waesberge. 1695. 4. 576 S.

Wittichius selbst aber wurde von Spinozismus beschuldigt von dem Gröninger Professor der Theologie Antonius Drießen. In seiner 1711 zu Duisburg vertheidigten: Disputatio philosophica de natura Dei hatte er die zwei spinozistischen Thesen aufgestellt: „die Ausdehnung ist eine Eigenschaft Gottes, sonst hätte der Stoff nie fortgebracht werden können. Dinge, die unter sich nichts Gemeinsames haben, können von einander nicht die Ursache sein.“ In einem Schreiben aber an Frommius in Gröningen, erklärte der berühmte Taco Hajo van den Honert Wittichius frei vom Spinozismus, worauf Drießen veröffentlichte: Epistola ad virum P. V. et Clar. T. H. v. d. Honert, qua petitur solutio quarumdam difficultatum. Wittichius versuchte seine Rechtfertigung mit der Schrift: Abstersio caluminarium, quibus eius disputatio: de natura Dei inquanata fuit a clar. Driessenio. Van den Honert ließ folgen: Representatio, cur ad criminationes, quibus cl. Driessen, cl. Wittichium ob habitam ante aliquot annos de natura Dei disputationem a cathedra Groningana arcere conatus est, nihil responderit. Nachfolgend erschienen nun:

Dissertatio, Clar. Wittichii disputationi opposita, — und responsionum Wittichaniarum refutatio cui praemittitur alloquium ad ipsum clar. Wittichium.

Vindicatio nominis atque orthodoxae Wittichianae a calumniis atque iniuriis Driessenianis, ex ipsa cl. Wittichii disputione de natura Dei eruta, atque ex eius responsionibus confirmata; auctore G. V. Representationis Honertianae vindiciae.

Alloquium alterum ad lectorem orthodoxum, rei gestae, narrationem vindicans adversus repraesentationem cl.

Honertoii alteram. Responsio ad J. Wittichii alloquium ad lectorem philosophum. Die philosophische Facultät von Jena erklärte sich gegen Wittich, welche Erklärung auch in der Landessprache erschien in dem Buche: Dr. Jacobus Leydekker. De blyde Spinozist en de bedroefde Christenleeraar. Met het eenparig oordeel der theologische en philosophische fakulteit van Jena. Middelburg. 1719.

Der deutsche Gelehrte H. Hoschius schrieb über diesen Streit ein Wort der Befriedigung:

Invisibilia Dei in rebus, ab eo factis, facta visibilia, contra Spinozum, cum consectario pacifico in clar. viros Driessenium et Wittichium.

La vérité de la Resurrection de Jésus Christ, defendue contre B. de Spinoza, et ses sectateurs. Avec la vie, etc. par Jean Colérus, ausgegeben zugleich mit der Biographie.

Regnerus a Mansveld, Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis. Opus posthumum. Amstelod. 1674. 4. 364 S. Von dieser Schrift schreibt Spinoza: Librum, quem Ultraiectinus professor in meum scripsit, quique post obitum eius luci expositus est, e fenestra bibliopolae pendentem vidi, et ex paucis, quae tum temboribus in eo legarem, eum lectu, multo minus responsine indignum iudicabam. Relinquebam ergo librum eiusque auctorem. Mente subridens volvebam, ignarissimos quosque passim audacissimos et ad scribendum paratissimos esse. Mihi * * * * merces suas eodem modo, ac propolae, verum exponere videntur, qui semper, quod vilius est, primo loco ostendunt. Aiunt diabolum esse vaserimum; mihi vero eorum genius longe hunc vafritie superare videtur. In Epist. L.

Willem van Blyenbergh, Wederlegging van het boek, genoemt Tractatus Theologico - Politicus. Leiden. 1674.

Derselbe, Wederlegging van de Zedekunst van Spinoza. Dordrecht, 1682. 4.

Hendrik Weyermars. De ingebeelde chaos en gewaande wereldwording der oude en hedendaagsche wysgeeren wederlegd. Amst. 1710.

Eine pantheistische Vertheidigung der ewigen Welt. Vergl. Heumann, Acta philos. VIII. p. 115 et seqq. Walch, Biblioth. Theol. selecta. I. p. 686. Stosch, Historia recent. seculi XVII. p. 42.

Pierre Yvon, L'impiété vaincue. Amsterd. 1681. 1687. 8.

Ursprünglich: Impietas convicta a P. Yvone, pastore ecclesiae reformatae, quae ex mundo retracta Wiwerde, in Fericia, nunc colligitur. Amstelod. 1681.

Le Vassor, tractatus de vera religione. Paris 1688. 8.

Pierre Poiret, Fundamenta Atheismi eversa, sive specimen absurditatis Atheismi Spinoziani. In der zweiten Ausgabe seines Buches: Cogitationes rationales de Deo, anima et malo. Amst. 1685. Und in der dritten Ausgabe, Amst. 1715. Dissertatio, ubi de duplici discendi methodo deque simulato Petri Bailii contra Spinosae atheismum certamine agitur.

L'impie convaincu, on dissertation contre Spinosa, dans laquelle on réfute les fondemens de son Athéisme par Aubert de Versé. L'on trouvera dans cet ouvrage non seulement la réfutation des maximes impies de Spinosa, mais aussi celles des principales hypothéses du Cartésianisme, que l'on fait voir être l'origine du Spinosisme. Amsterdam. 1681. 1685. 8.

Ruardus Andala, Cartesius verus Spinozismi eversor. Franeq. 4.

Isaac Jaquelot, dissertations sur l'existence de Dieu. A la Haye. 1697. 4.

François Lamy, P. le nouvel athéisme renversé ou refutation du système de Spinoza, tirée pour la plupart de la connoissance de la nature de l'homme. Paris. 1696. 8. Vergl. Oeuvres de Bossuet, édit. de Besançon, tom. XVII, lettre 145.

Gustav. Herwegh, tractatus quo atheismum fanatismum sive Boehmii naturalismum, et Spinozismum ex principiis et fundamentis sectae fanaticae, matris pietismi, eruit. Lips. et Wismar. 1709. 4.

Jensius (Dordracenus), Examen philosophicum sextae definitionis partis I. ethices Benedicti de Spinoza, sive prodromus animadversionum super unico veterum et recentiorum atheorum argumento, nempe una substantia. Dordraci 1698. 4.

Theoph. Spizelius infelix literator. Roterod. 1675. S. 363 flg.

Lambertus Velthusius (Ultraiectensis), tractatus moralis de naturali et dignitate hominis. Roterod. 1676. 4.

Eiusd. de cultu naturali et origine moralitatis. Roterod. 1680. 4.

Observationes miscellanaeae. V. Leipzig 1712. 8. S. 393: Von Spinoza und dessen atheistischen Lehren.

B. v. Spinoza's Sittenlehre, widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, Herrn Christian Wolf. Aus dem Lateinischen übersetzet. Frankfurt und Leipzig. 1744. 8. 598 u. 128 S. Uebersetzung eines Theils von Wolfs Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars post. etc. §. 672—716. S. 672—730 in der Ausgabe von 1737.

Petr. Dan. Huet, de concordia rationis et fidei. Paris. 1692. 4. Editio nova Lipsiae 1692. 8. S. 77 flg. Vergl. Acta erud. Lips. 1695. S. 395 u. f. Und: Demonstratio Evangelica.

Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un memoire par A. Foucher de Careil. Paris. 1854. 8. CXI u. 77 S. Tiré a cent exemplaires pour l'Institut de France. „La bibliothèque de Hannover possède dans ses archives un manuscript de Leibniz intitulé: Animadversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum recondita Hebraeorum philosophia. Cette critique inédite, entièrement de la main de Leibniz, renferme une réfutation de Spinoza par Leibniz.“ p. CIX.

„Graf Foucher hat sich bewogen gefunden, seinen glücklichen Fund als Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz dem Publikum vorzuführen, ein vielversprechender Titel, den die Schrift selbst kaum zu rechtfertigen vermag. Denn — diese kritischen Bemerkungen Leibnitzens beschränken sich meist darauf, den Lehrsätzen Spinoza's durch die Aufstellung entgegengesetzter Behauptungen zu widersprechen, demnach hier nicht eigentlich von einer Widerlegung, sondern nur von einer Verwerfung Spinozistischer Doktrinen vom Standpunkte der Monadologie die Rede sein durfte." Prof. J. H. Löwe. Vergl. die Recension in: Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie. Wien, 1855. VII. Bd. 2. Heft. S. 290—312.

V. Der Jacobi-Mendelssohn'sche Streit über Lessing's Pantheismus.

(F. H. Jacobi.) Ueber die Lehre des Spinoza. In Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Leipzig. 1785. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau, G. Lowe. 1789. 8. LI und 440 S.

„Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben." S. 39.

Hier mögen noch einzelne bedeutende Stellen folgen, um den an Spinoza praktisch durchgeführten „Cultus des Genius" zu zeigen.

„Sey du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! — wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben!"

Jacobi.

„Ihr Gott ist auch der meinige, und ist es noch mehr durch nähere Erforschung dieser Idee geworden. Ich kann mir das höchste Wesen nach keiner würdigern Vorstellung denken. — Spinosa und Christus, nur in diesen beiden liegt reine Gotteserkenntniß; in Christus der geheime höhere Weg zur Gottheit, in Spinoza der höchste Gipfel, wohin Vernunftdemonstration gelangen kann."

von Dalberg an Herder.

Herders Reise nach Italien. 1859. S. XXX.

„Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Schleiermacher.

Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 6. Aufl. Berlin 1859. S. 47.

„Das Leben Spinoza's ist darum von so hoher und ewiger Bedeutung, weil sein Leben eins mit seinen Werken, weil er selbst der freie Mensch war, den er als Urbild gefunden und als Ideal für ewige Zeiten dargestellt."

Auerbach.

B. v. Spinoza's sämmtliche Werke. I. S. XIII.

Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein

Anhang zu Herrn Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin, C. F. Voß, 1786. kl. 8. XXIV u. 87 S. Mit einer Vorrede veröffentlicht von J. J. Engel.

Friedrich Heinrich Jacobi wider Mendelssohn's Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig, 1786. Bei Georg Joachim Goeschen. 8. VII u. 127 S.

Moses Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. (Berlin 1785. 86. 2 Bde. 8.) In Mendelssohns gesammelten Schriften. Leipzig, Brockhaus, 1843. II. S. 233 u. f. An die Freunde Leßing's. III. S. 1—36.

In: Cäsar's Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Ueber Mendelssohn's Darstellung der spinozistischen Philosophie.

Immanuel Kant. Was heißt: sich im Denken orientiren? (1786.) In Kant's Werken I. Leipzig 1838. S. 121—136.

Zwei Recensionen in Sachen der Herren Lessing, M. Mendelsohn und Jacobi. In Commission bei C. E. Bohn in Hamburg. 1786. 8. 29 S. Vergl. Matthias Claudius Werke. Original-Ausgabe. 7. Aufl. Hamb. u. Gotha, bei Friedrich und Andreas Perthes. 1844. 8. I. S. 101—120.

K. H. Heidenreich, Animadversiones in Mosis Mendelii filii refutationem placitorum Spinozae. Lipsiae, 1786. 4.

Derselbe: Natur und Gott nach Spinoza. Erster Band. Leipzig, in der Joh. Gottfr. Müllerschen Buchhandlung. 1789. 8. LXXX u. 224 S. S. XXI—LXXX enthält eine theilweise Uebersetzung „einer französischen Handschrift: La vie et l'esprit de Mr. de Benoît de Spinoza.“

Aug. Wilh. Rehberg, Abhandlung über das Wesen und die Einschränkungen der Kräfte. Leipzig, 1779. 8.

Derselbe: Ueber das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion. Berlin 1787. 8.

Herder, Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesbury's Naturhymnus. Gotha. 1787. 2. Ausg. 1800. 8. In der Cottaschen Ausgabe. Bd. XXXI. 1853. S. 73—218.

„In der Kritik über die Schriften des alten Testaments haben seitdem manche manches als eine neue Entdeckung, dazu unvollkommener gesagt, das in Spinoza bereits gründlicher stand." S. 83.

„Die Flamme alles Denkens und Empfindens ist die Liebe. Sie ist die höchste Vernunft, wie das reinste, göttliche Wollen; wollen wir dieses nicht dem heiligen Johannes, so mögen wir's dem ohne Zweifel noch göttlichern Spinoza glauben!" S. 41.

(Thom. Wizenmann.) Die Resultate der jacobischen und mendelssohnschen Philosophie. Kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Non quis? sed quid? Leipzig bei G. J. Göschen. 1786. 8. 255 S. Vergl:

Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's. Von Alexander Freiherrn von der Goltz. Gotha, F. A. Perthes. 1859. II. S. 138—188.

Auch Hamann spricht sein Urtheil über diesen Streit aus in seiner genialen Kraftsprache. Er schreibt u. a. an Jacobi: „Spinoza ist Dein Hauptschlüssel und seine Gläser sind für Deine Augen vielleicht geschliffen, aber es ist unrein und gefärbtes Glas." — „Die Sprache ist die wächserne Nase, die Du Dir selbst angedreht, der Pappendeckel, den Du Deinem Spinoza vorhängst, und ein geronnen Fett, das in Deiner ganzen Denkungsart oben schwimmt. Das ist das Quecksilber Deiner Philosophie, das Du umsonst zu fixiren bemüht bist. Verba sind die Götzen Deiner Begriffe, wie Spinoza den Buchstaben zum Werkmeister sich einbildete. So leichtsinnig ist die Ethik, daß mir daran ekelt, und ich begreife nicht, wie es

möglich ist, diese cartesianisch=cabbalistische Juno für eine Göttin anzusehen." — „Herzenslieber Jonathan und Pollux, es thut mir wehe, daß Du noch immer an Spinoza kaust und der arme Schelm von cartesianisch = cabbalistischen Somnambulisten dem Leibnitz seine harmonia - praestabilita entwandt haben soll, wie einen Stein im Magen herum trägst." Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften. Von Dr. C. H. Gildemeister. Gotha, F. A. Perthes. 1857. 8. III. S. 302.

Hegel's Kritik über Jacobi's Polemik in: Glauben und Wissen. Werke. I. S. 52—115. Man vergl. ferner darüber:

Kuhn; Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz. 1834. 8.

Heinrich Ritter, Ueber Lessing's philosophische und religiöse Grundsätze. Göttingen bei Vandenhoeck und Ruprecht. 1847. S. 46—24.

Gotthold Ephraim Lessing als Theologe dargestellt von Carl Schwarz. Halle, Pfeffer, 1854. S. 68—98.

Lessing=Studien. Von C. Hebler. Bern. Huber u. C. 1862. S. 116 flg.

VI. Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit anderen Systemen.

Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, die von dem heutigen Judenthumb und dessen geheimen Cabbala vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Johann Peter Speeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerleget, von Johann Georg Wachter. Amsterdam, bei Johann Wolters, Buchhändlern auf dem Wasser. 1699. Eine Refutation in:

Dethlev Cluver, historische Anmerkungen, 1706. S. 215 und:

Moses sive Speethius, Diatr. de ortu et progressu facultatis et formali constitutione artis medicinae per Judaeos. (Wolf, bibl. Hebr. vol. II. S. 1221 flg. und Leibnitii theodic. praef. §. 9. Vergl. ferner:

J. F. Kleuker, Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. Riga. 1786. 8.

Joh. Regius, Cartesius verus Spinozismi architectus. Franeq. 1719. 8.

Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie. VI. S. 307 ff.

Friedrich Ast, Grundriß einer Geschichte der Philosophie. 1807. S. 369.

Welchen Einfluß hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt, und welche Berührungspunkte haben beide Philosophien mit einander gemein? Nebst einer Zugabe über die Bildung des Philosophen durch die Geschichte der Philosophie. Von Heinrich Ritter. Leipzig und Altenburg. F. A. Brockhaus. 1817. 8. VIII u. 120 S. Gekrönte Antwort einer Preisaufgabe der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Derselbe: Die Halbkantianer und der Pantheismus. Berlin. 1827. 8.

H. C. W. Sigwart, Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie. Tüb. 1816.

Derselbe: Die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet. Tübingen, Osiander. 1822. kl. 8. 170 S.

Derselbe: Kritische und philosophische Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus. Tübingen, Eifert. 1838. 4. 76 S.

Derselbe: Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten. Tübingen, Osiander. 1839. 8. IV und 265 S.

Derselbe: Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorie des B. Spinoza und des Th. Hobbes. Tübingen, Osiander. 1842. 8. VI und 153 S.

Mußmann, Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie. 1830. S. 155 f.

Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. III. 2. Aufl. S. 85.

Dr. Joh. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Erster Band, 2te Abtheil. Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des siebzehnten Jahrhunderts. Darstellung und Kritik ihrer Systeme. 1836. gr. 8.

Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und des Realismus. Von Adolf Helfferich. Hamburg und Gotha, Andreas und Friedrich Perthes. 1846. 8. 108 S.

Spinoza und Leibnitz über die Freiheit des menschlichen Willens von Dr. Franz Keller. Erlangen, Enke, 1847. 8. IV u. 79 S.

Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider von C. Schaarschmidt, Dr. phil. Bonn 1850 bei Adolph Marcus. 8. 264 S. Der Anhang bildet eine Abhandlung „über Spinoza's hebräische Grammatik" (S. 195) von Dr. Bernays.

VII. Monographien, zerstreute Abhandlungen in Sammelwerken und Notizen.

Buhle, Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam. In: Commentt. soc. scientt. Gottingae. Vol. X. 1791.

G. G. Fülleborn, Spinozae Pantheismus und System, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie. III. S. 34. 105 u. f. Züllichau 1793. 8.

Salomon Maimon, über die Progressen der Philosophie. Berlin 1793. 8.

C. L. Reinhold, systematische Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik, in: Teutscher Merkur, Januar und März. 1794.

Ueber das Daseyn Gottes. Eine nachgelassene Abhandlung von Christian Garve. Breslau 1807. 8. Der Nachtrag: Ueber das theologische System des Spinoza. S. 241—250.

Chr. Fried. Ammon, Grundzüge der Theologie des Spinoza, in: Kritisches Journal der theol. Literatur. I. S. 1 f. Nürnberg 1813.

J. A. Voigtländer, Entwicklung des Christenthums zur Weltreligion, und Fragmente nach Spinoza. Leipzig 1836. 8.

Derselbe: Spinoza nicht Pantheist sondern Theist, in den Theologischen Studien und Kritiken. 1841. 3. H. S. 53 f.

Steffens, was ich erlebte. III. S. 283.

Carl Phil. Fischer, die Idee der Gottheit. Stuttgart 1839. 8. S. 6.

J. H. Scholten, Docteur et Professeur en Théologie à l'Université de Leyde, Manuel d'Histoire comparée de la Philosophie et de la Religion. Traduit du Hollandais par

A. Réville, Doct. en Théol. et Past. de l'Eglise Wallonne de Rotterdam. Paris et Strassbourg, Treuttel et Wurtz, Libr.-éd. Paris et Genève, J. Cherbuliez. 1861. gr. 8. p. 74—76. Bénédict de Spinoza.

„L'esprit et la matière sont les deux attributs fondamentaux, les deux modes (?) ou formes révélatrices par lesquelles l'unique substance infinie se manifeste à nous."

Göthe, aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. III. (Werke XXVI.) S. 290 flg. und IV. (Werke XLVIII.) S. 7 u. f. Vergl.

Wilhelm Danzel, Ueber Goethe's Spinozismus. Ein Beitrag zur tieferen Würdigung des Dichters und Forschers. Hamburg, bei Johann August Meißner. 1843. 8. IV und 138 S.

Prof. Zimmermann in Olmütz. Ueber einige logische Fehler der spinozistischen Ethik. (Aus dem October-Hefte des Jahrganges 1850 der Sitzungsberichte der philos. histor. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften besonders abgedruckt.) 8. 14 S.

II. Aus dem April-Hefte des Jahrganges 1851. 16 S.

C. Fr. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. 8. S. 772.

Joh. Fried. Herbart, allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. II Bde. Königsberg 1828. 29. 8. a. viel. O.

Jäsche, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Werthe und Gehalte. III. Bd. Berlin 1826 —32. 8.

Sengler, Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie. Heidelberg 1837. 8. S. 168.

P. Volksmuth, der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel (Zeno, Spinoza, Schelling). Köln 1837. 8.

Fichte, der Sohn, Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Heidelberg. 8. I. S. 262.

Dr. J. E. Erdmann, Vermischte Aufsätze. Leipzig, Vogel 1848. 8. S. 118—192: Die Grundbegriffe des Spinozismus.

Adolf Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. II. Berlin, Bethge 1855. 8. S. 31—111: Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg. S. 192—232. Leibnizens Schrift de vita beata und sein angeblicher Spinozismus oder Cartesianismus.

„Zur Kritik ergiebt sich Folgendes:

Zunächst ist die ganze Ansicht (Spinoza's) formal gehalten und die reale Untersuchung, ob die Ausdehnung auf das Denken und das Denken auf die Ausdehnung wirken könne, durch die gleich Axiomen gesetzten Definitionen von vornherein abgeschnitten.

Ferner läßt sich der Parallelismus zwischen den Erzeugnissen des Denkens und den Gestalten der Ausdehnung, inwiefern die einen den unendlichen Gedanken Gottes, die anderen die unendliche Ausdehnung bilden, aber beide nur der verschiedene Ausdruck einer und derselben Substanz sein sollen, nicht durchführen. Das Continuum der Körper bildet die unendliche Ausdehnung, aber es läßt sich nicht auf gleiche Weise ein Continuum der Gedanken vorstellen, welche zusammen den Verstand Gottes bildeten. Wo blieben in Gottes unendlichen Gedanken die irrigen Vorstellungen der Menschen? und wo entsprächen allen wirklichen Bewegungen wahre Vorstellungen? Die inadäquaten Vorstellungen wurzeln in der Imagination, inwiefern wir als Theile eines denkenden Wesens Theile auffassen, aber der Begriff der Theile, der hier den Irrthum erzeugt, ist in der Lehre des Spinoza so wenig erklärt, als die Determination, wodurch es geschieht, daß der Intellectus vom Unendlichen zum Endlichen übergeht und im Endlichen wahre Vor=

stellungen bildet. Soll wirklich eingesehen werden, daß Denken und Ausdehnung nur verschiedene Ausdrücke einer und derselben Substanz sind, so darf diese Frage, wie sich das Denken bestimme, so wenig unerledigt bleiben, als die Frage, wie sich die Ausdehnung determinire.

Spinoza leitet alle Affekte aus dem Satze ab, daß jedes Wesen sich in seinem Sein zu behaupten strebe, und alle Tugend aus der Macht etwas zu bewirken, was aus den Gesetzen der eigenen Natur verstanden werden kann. In diesen Sätzen verbirgt sich das individuelle Leben, das in seiner Determination keine bloße Negation, sondern Bejahung ist, aber ohne die zum Grunde liegenden Zwecke nicht gedacht werden kann. Spinoza setzt mitten in dieser Betrachtung der Naturgesetze der Seele den teleologischen Standpunkt voraus.

Wie die verworrene Vorstellung, das imaginari, die leidenden Zustände der Seele bedingt und festhält, so werden wir von denselben durch die Einsicht, das intelligere, befreit, indem sich die Zustände des Leibes nach den Bedingungen des Begriffs ordnen. Dem intelligere wird darin eine Wirkung auf die leiblichen Zustände zugeschrieben, welche der Grundgedanke nicht erträgt.

Im Ethischen führt das intelligere, die Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht, zur Anerkennung von Zwecken, z. B. der allgemeinen Gerechtigkeit, die ursprünglicher sind, als daß sie sich aus der bloßen wirkenden Ursache ableiten ließen. Auf diese paßt Spinoza's Wort nicht, daß die Zwecke nur eine menschliche Erfindung sind.

Endlich ist es in der Consequenz der Grundansicht, daß Denken und Ausdehnung nur der nothwendige Ausdruck einer und derselben Substanz seien, nicht zu begreifen, wie der Intellectus, als der bessere und ewige Theil von uns, der übrig bleibe, wenn der Körper zerstört wird, bezeichnet werden könne.

Diese Einwürfe ergeben sich, wenn man Spinoza auf seinem eigenen Wege verfolgt, und alle Hauptpunkte an der Consequenz oder Inconsequenz mit dem Grundgedanken mißt." S. 109. 10.

C. B. Schlüter, die Lehre des Spinosa in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt. Münster, Theissing 1836. 8. X u. 107 S.

Dr. Karl Thomas, Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg, Gräfe und Unzer 1840. VI u. 176 S.

Derselbe: Spinoza's Individualismus und Pantheismus. 1848.

Franz Baader, über eine Nothwendigkeit der Revision der Wissenschaft in Bezug auf spinozistische Systeme. Erlangen 1841. 8.

Spinoza's Lehre vom Verhältniß der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, dargestellt von C. H—r. Bern, Jenni 1850. 8., 62 S. (von C. Hebler, Privatdocent der Philosophie an der Hochschule Bern. Vergl. Lessing-Studien S. 121.)

Adolph Bühler, Theokrisis. Ideen über Gott und Welt zur Versöhnung des Theismus und Pantheismus. Berlin, G. Parthey 1861. 8. S. 112—138: „Der Phisiko-theologische Beweis. Die Einwürfe des Spinozismus. Kritik derselben."

Dr. Johann Heinrich Loewe, die Philosophie Fichte's nach dem Ergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Mit einem Anhange: Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale. Stuttgart, Verlag von Wilhelm Nitzschke 1862. gr. 8. 321 S. Betreffend den Spinozismus sind hier u. A. die prägnantesten Parallelstellen, „welche die Verwandtschaft zwischen dem Gotte Spinoza's und dem Plotinischen *Νοῦς* constatiren." S. 318. 19.

„Der Gott Spinoza's ist kein Gott des Trostes, überhaupt kein wahrhaft lebendiger Gott, und die Liebe, in der Gott und Welt sich begegnen, ist kein selbstleuchtender, lebenswarmer und lebenschaffender Strahl, sondern ein aus Verstandesreflexen künstlich gewobener Schein, der kalt und bleich über eine Einöde liegt. Denn überall wo man in dieses Gerüste von Axiomen, Definitionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien

tritt, fühlt man sich wie in eine ägyptische Todtenstadt versetzt. Kein Hauch durchweht diese verschlungenen, stets auf sich selbst zurückgebogenen Gänge, kein Athem regt sich in diesen schemenartigen Gebilden. Wie sollte auch dort eine Entwickelung, ein Prozeß des Lebens zu finden sein, wo nicht einmal der Begriff des Werdens eine ganz berechtigte Stelle hat. Macht doch die Definition des Endlichen das Hervorgehen der Welt aus Gottes Wesen nicht nur zu einer Unbegreiflichkeit, sondern sogar zu einer Unmöglichkeit, so daß nichts übrig bleibt, als der nicht geringere Widerspruch, die gesammte natura naturata in starrer, coäterner Immanenz in der natura naturans — nicht durch sie und doch aus ihr — ein für allemale schlechthin gesetzt zu denken. Und so ist auch das Selbstbewußtsein Gottes nur ein auf das eigene starre und regungslose Sein starr und regungslos gerichteter Blick. Denn jene unendliche Aktuosität und Energie des göttlichen Wesens, welche Spinoza Ruhe und Bewegung nennt und die das unmittelbare Objekt des intellectus absolute infinitus sein soll, ist nicht minder abstrakt gefaßt wie alles Andere und nur Schein des Lebens gleich einem gefrornen Wasserfalle. Dazu kommt, daß ein Wesen, welches gemäß innerer Nothwendigkeit sich auswirken muß im Dasein, und das daher bei seinem Thun nur das Nachsehen hat, niemals das Subjekt werden kann für eine vollkommene Persönlichkeit. Ob naturirend oder naturirt, immer steht Spinoza's Gott unter einem Naturgesetze. Er ist daher auch nicht Geist, im vollen Sinne des Wortes, weil nicht naturfreies Subjekt." S. 320.

VIII. In den Geschichten der Philosophie.

Jac. Bruckerus, Historia critica philosophiae. T. IV. part. 2. pag. 682—706. Lipsiae 1766. 4.

Johann Gottlieb Buhle, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. III. Göttingen 1802. 8. S. 508—660.

Wilhelm Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie. X. Leipzig 1817. 8. S. 374—495.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta'scher Verlag. 8. Erste Abtheil. X. 1861. S. 1—200: Zur Geschichte der neueren Philosophie.

„Es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat." S. 36.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. XV. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet. III. 2. Aufl. Berlin 1844, Duncker und Humblot. 8. S. 332—369.

„Spinozist zu sein ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. Denn wenn man anfängt zu philosophiren, muß die Seele zuerst sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist." Und a. a. O.: „Ueberhaupt ist Spinoza ein solcher Hauptpunkt der modernen Philosophie, daß man in der That sagen kann: Du hast entweder den Spinozismus oder gar keine Philosophie." S. 337. 362.

Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. IV. Th. I. Literarischer Nachlaß. II. Abth. I. Berlin, Reimer 1839. 8. S. 275—311.

„Was Malebranche und Geulinx angefangen, hat Spinoza vollendet, der als der zur vollkommenen Verständigung gebrachte Cartesius anzusehen ist." S. 275.

Dr. Ludwig Andreas Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Ansbach 1833. 8. S. 341—434. Zweite Ausgabe in: Ludwig Feuerbach's sämmtliche Werke. Leipzig, Wigand 1847. IV. S. 298—392. Man vergl. hierzu Bd. VI. Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der Menschheit. S. 224 u. f.

„Spinoza traf mit seinem paradoxen Satz: Gott ist ein ausgedehntes, d. i. materielles Wesen, den Nagel auf den Kopf. Er fand den, für seine Zeit wenigstens, wahren philosophischen Ausdruck für die materialistische Tendenz der neueren Zeit; er legitimirte, sanctionirte sie: Gott selbst ist Materialist. Spinoza's Philosophie war Religion; er selbst ein Charakter. Nicht stand, wie bei unzähligen Anderen, der Materialismus im Widerspruch mit der Vorstellung eines immateriellen, antimaterialistischen Gottes, der consequent auch nur antimaterialistische, himmlische Tendenzen und Beschäftigungen den Menschen zur Pflicht macht. — Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten." II. Philosophische Kritiken und Grundsätze. S. 290.

Dr. Julius Schaller, Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit. Leipzig, Wigand 1841. 8. I. S. 326—343.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. I. Das klassische Zeitalter der dogmatischen Philosophie. II. Abth. Benedictus Spinoza. Mannheim 1844. 8. S. 235—595.

Dr. Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie. Hamburg, Perthes. 8. XI. 1852. Geschichte der christlichen Philosophie. VII. S. 169—291.

Derselbe: Die christliche Philosophie nach ihrem Begriffe, ihren äußeren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. Göttingen 1859. II. S. 260—274.

Ludwig Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht. Lehrbuch zum Gebrauch bei akad. Vorl. und zum Selbstunterricht. Weimar, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs. 1843. 8. Die Philosophie Spinoza's. S. 236—245.

Dr. Albert Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 4. Aufl., herausg. von Dr. Karl Köstlin. Stuttgart, Frankh. 1860. 8. §. 26. Spinoza. S. 118—124.

Dr. J. W. Hanne, die Idee der absoluten Persönlichkeit, oder: Gott und sein Verhältniß zur Welt, insonderheit zur menschlichen Persönlichkeit. II. Hannover, Carl Rümpler. 1862. 8. S. 30—52: Die Gestaltung der neueren Philosophie als vollendeter, akosmistischer Pantheismus beim Spinoza.

„Für den inwendigen Menschen im christlichen Sinn, dessen Wesen die wiedergeborne, wahre Persönlichkeit ausmacht, und für eine wirkliche Wiedergeburt giebt es im System des Spinoza durchaus keinen Platz. Und so läuft es denn mit jenem amor intellectualis nur auf ein gar inhaltsloses und gespenstiges Ding hinaus. Weit entfernt, daß Spinoza unter dieser Liebe eine von Gott selbst ausgehende, befruchtende, geistige Lebenskraft versteht, die alles Menschliche mit dem Göttlichen erlösend und verklärend durchdringt, und die demnach die endliche Persönlichkeit in eine ewig wachsende Lebensgemeinschaft mit der unendlichen hinaufhebt: so laborirt die intellectuelle Liebe im System des Spinoza ganz an derselben Abstraction und Inhaltslosigkeit, wie alle übrigen Bestimmungen desselben; denn Spinoza versteht darunter nichts Anderes, als jenes ganz abstracte und negative Verhalten der Seele, zufolge dessen dieselbe nur im Geiste stoischer Resignation, aber durchaus nicht in der Weise einer lebensvollen Mystik, sich an die eherne, herzlose Nothwendigkeit hinopfert, um sich mit dem kalten Bewußtsein, daß das Endliche im Unendlichen schlechthin zu Grunde gehen müsse, daß aber Gott den Menschen unmöglich wieder lieben könne, mit allem seinem persönlichen Denken und Sein für ewig von derselben vernichten zu lassen. Gott kann, so lautet die nackte Erklärung Spinoza's, im eigentlichen und wesentlichen Sinne niemanden hassen noch lieben, da er seinem Wesen nach ohne alle Passivität, und daher weder der Freude, noch des Schmerzes, noch überhaupt der persönlichen Theilnahme fähig ist. Ebenso ist es unmöglich daß ein Mensch Gott hasse; sondern man kann ihn nur lieben, wie Spinoza noch weiter hinzufügt. Gott ist ja, nach Spinoza, gar kein derartiges Objekt für das Ich, gegen welches dasselbe selbstheitlich reagiren könnte; von dem es sich zu unterscheiden oder gar durch die Sünde zu scheiden vermöchte; sondern Gott ist eben

nur das starre Sein, die unwiderstehliche Nothwendigkeit, der man nicht widerstreben, die man also nicht hassen, die man also nur lieben, d. h. an deren schlechthin übermächtige Nothwendigkeit man sich nur willenlos hingeben kann. Was ist Gott hiernach anders, als die heidnische Schicksalsmacht, und worin kann demnach diese sogenannte intellectuelle Liebe zu Gott anders bestehen, als in der ganz gemüthlosen, lediglich durch das Bewußtsein der Nothwendigkeit getragenen Resignation auf die eigene Persönlichkeit? — Wer Gott liebt, sagt Spinoza, kann nicht verlangen und erstreben, daß Gott ihn wieder liebe, denn das würde so viel heißen, als begehren, daß Gott aufhöre, Gott zu sein."

IX. Dissertationen.

J. Musäus, Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus. Jenae 1674. 4. 96 S.

J. Musaeus, Spinosismus h. e. tract. theol. polit., quo Bened. Spinosa demonstrat, libert. philosoph. s. de doctr. relig. pro lubitu judicandi non tantum salva piet. et reipubl. pace posse concedi sed eand. nisi cum pace etc. tolli non posse. Viteb. 1708.

Joh. Conrad. Duerrius, Oratio de praepostera libertate philosophandi, praesertim in religionis negotio. Lips. 1672. 4.

M. Walther, de existentia diabolor. c. Spinosam. Viteb. 1692.

Fried. Rappoltus, Oratio contra naturalistas habita ipsis calendis Junii a. 1670. In opp. theolog. ed. ab Joh. Benjam. Carpsov. Lips. 1692. I. p. 1386 seqq.

Joh. Wolfg. Jäger, Spinocismus, seu Benedicti Spinozae, famosi atheistae, vita et doctrinalia. Tub. 1710. 4.

Joh. Christian. Burgmann, exercitatio philosophica de Stoa a Spinozismo et Atheismo exculpanda. Viteb. 1721. 4.

Jacobus Thomasius, Adversus anonymum de libertate philosophandi. Lipsiae 1670. In der Ausgabe seiner Dissertationen von seinem Sohne Christian Thomasius. Halae 1693. S. 571 u. f.

G. F. Meinhard, conc. explan. v. XIV. 2 Thess. II. in qua quid Bened. Spinoza de evang. sent. una brevit. atting. et perstring. Sil. 1725.

W. A. B. a Steinwehr, Creat. universi ex mater. aeterna non ex nihilo ruinos. confutation. Spinozismi fundam. Viteb. 1727.

Balthasar Münter, Theologiae naturalis polemicae specimen, exhibens historiam, dogmata et refutationem systematis illius, quod a Ben. de Spinoza nomen habet. Jenae 1759. 4.

De Deo Spinozae commentatio critica, publ. defendet B. H. C. Lommatzsch, Dr. phil. Jenae 1815. 4. 29 S.

Nova Spinozismi Delineatio. Def. Ern. Stiedenroth. Gottingae, Herbst 1817. 8. 40 S.

Spinozae de iure naturae sententia denuo examinata, nuntiat Guil. Traug. Krug. Lipsiae 1825. 4. 20 S.

Explicatio Spinozismi. Dissert. def. Ludovicus Boumann. Berolini, typis Feisterianis et Eisdorffianis. 1828. 8. 107 S.

De Spinozae Philosophia. Dissert. scripsit Dr. Carolus Rosenkranz. Halae et Lipsiae, apud Reinickium et Comp. 1828. 8. 59 S.

Spinozae systema philosophicum adumbratum, scrips. Carolus Thomas. Regimonti Borossorom, Paschke. Sine anno. 8. 79 S.

Benedicti Spinozae Doctrina ex ethica eius recensita, scripsit C. Matthias. Marburgi 1829. 4. 48 S.

Henri Martin, Dissertatio de philosophicarum B. de Spinoza doctrinarum systemate. 1836.

De Relatione quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit dissertatio. Scrips. Carolus Thomas. Regiom. 1839.

Druck der Univers.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Schönhorn.